1

بيضاونيك شرح طوالع

[illegible]

ردّ يا ربّي أتيت ذا الجدار وذا الديارا
وما حبّ الديار شغفن قلبي ولكن حبّ من سكن الديارا

ثم صاحبه عبد المحسن
منسوب الدرسعام ...

376

يا كبيكج يا حفيظ

قد وقف السيد محمد فاضل بن ابو بكر الكمنخاوي وقفا صحيحا
شرعيا وسلم الى المتولي حافظ سليمان بن مصطفى ثم رجع
وتخاصما وترافعا عند الشرع فحكمت بلزوم الصحة
وصحة اللزوم وشرط الواقف المتولي لنفسه ثم
اولاده واولاد اولاده بعد الانقراض الى
مسجد ... فمن بدله بعدما سمعه
فانما اثمه على الذين يبدلونه
واجر الواقف على
الحي القيوم

354

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı Yozgat
Yeni kayıt
Eski kayıt no 376

١٦١

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه
وامتنع عدمه وفناؤه ودل على وجوده ارضه وسماؤه وشهد بوحدانيته صنعة
العالم وبناؤه العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى قدرته عند المراد وله اعادة
وابداؤه يدبر الامر من السماء الى الارض بما في قدرته يتنفذ السابق قضاؤه
جلت قدرته وتباركت اسماؤه وعظمت نعمته وعمت الاؤه تاهت في بيداء الهو
انظار العقل واراؤه وارتجت دون ادراكه طرق الفكر والخاطر والحمد ولا
يحصى ثناؤه والشكر ايضا عطاؤه واصلي على رسوله الذي دفع الهوى
اجره وعناؤه وقمع الضلال الباسه وغناؤه صلى الله عليه وعلى اله ما اضاء
البدر المنير ضياؤه وبعد فان اعظم العلوم موضوعا واقوها اصو
وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلاها محجة وسبيلا هو العلم الكافل
بابراز اسرار اللاهوت عن استار الجبروت المطلع على مشاهدات المكر
ومخبيات الملكوت الفارق بين المنتجبين للرسالة والهدى والمنطبعين
على الضلالة والردى الكاشف عن احوال السعداء والاشقياء في دار
البقاء يوم العدل والقضا مبنى قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم
الدين وراسها هذا وان كتابا يشتمل على عقائد المعقول ونخب المنقول
في تنقيح اصوله وتخريج فصوله وتلخيص قوانينه وتحقيق براهينه وحل
مشكلاته وابانة معضلاته وهو مع وجازة نظمه وسهولة حفظه محتوٍ على
مطالب كثيرة الشعوب متراتبة الحبوب منشوءة المبادي والمطالع مقومة
الهوى والمقاطع وسميته طوالع الانوار من مطالع الانظار والله سبحانه
اسال الحق يعصمني عن الاباطيل ويهديني سواء السبيل ويغفر خطيئتي
يوم الدين ويوصلني الى اعلى عليين مع النبيين والصديقين والشهداء و
والصالحين وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلثة
كتب اما المقدمة ففي مباحث يتعلق بالنظر وفيها فصول
الاول في المبادي اعلم ان تعقل الشيء وحده من غير حكم عليه بنفي
او اثبات يسمى تصورا ومع الحكم باحدهما يسمى تصديقا وكلاهما ينقسمان
تصوريا ... ضروري وهو ما لا يتوقف ... وكسبي وهو ما يمكن اكتسابه من معارف اخرى سابقة عليه في العلم فلو كانت
تلك المعارف الى غيره ليكتسب منه ... تكون الموضوعات المستند اليها
المعارف اما متناهية او غير متناهية فيلزم الدور على التقدير الاول لا
الافتقار مع ضرورة العود حينئذ او التسلسل على التقدير الثاني وبما هما لا
الانسان علم كثيرا من التصورات والتصديقات فيلزم انتفاء كون الكل كسبيا واذا بطل القسمان
ثبت ان كلا من التصور والتصديق الى البديهي والكسبي وكسبي كل قسم انما يكتسب من قسمه بالنظر والنظر
ترتيب امور معلومة سواء كانت تصورات او تصديقات على وجه يؤدي ذلك الترتيب الى استعلام
ما ليس بمعلوم مثاله في التصورات ترتيب تصور الحيوان وتصور الناطق المؤدي الى استعلام
الانسان وفي التصديقات ترتيب قولنا العالم متغير وكل متغير حادث المؤدي الى استعلام قولنا العالم

الى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر كتصور الوجود والعدم والعلم بان النفي
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وكسبي يحتاج اليه كتصور الملك والجن
والعلم بحدوث العالم وقدم الصانع اذ لو كانت التصورات والتصديقات
باسرها ضرورية او مكتسبة لما فقدنا شيئا ولما تحصلنا على شئ
لان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت باسرها
مكتسبة لزم اسناد كل منها الى غيره في موضوعات متناهية او غير
متناهية فيلزم الدور او التسلسل المحالان والنظر ترتيب
امور معلومة على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم
وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت
معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت
حجة ودليلا **الفصل الثاني في الاقوال الشارحة** وفيه مباحث
الاول في شرائط المعرف معرف الشئ ما يستلزم معرفته فيكون
العلم به سابقا على العلم بالمعرف فلا يعرف الشئ بالمساوي له في الجلاء
والخفاء كقيل الزوج عدد ليس بفرد وبنفسه مثل الحركة نقلة والانسان
حيوان بشر وبالاخفى سواء توقف عليه بمرتبة او اكثر كتعريف الشمس
بانه كوكب نهاري والنهار بانه زمان طلوعها او بمراتب كتعريف الاثنين
بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم تعريف
المتساويين بالشيئين ثم تعريفه بالاثنين مثل النار بانه جسم شبيه
بالنفس وينبغي ان يقدم الاعم لشهرته وظهوره ويجتنب عن الالفاظ
الغريبة والمجازية والتكرار مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات
والانسان حيوان جسماني ناطق اللهم الا اذا دعت اليه ضرورة وذلك
في تعريف المضافين مثل الاب حيوان يتولد من نطفته شخص
اخر من نوعه من حيث هو كذلك وحاجة كقولهم الانف الافطس الثاني
في اقسام المعرف معرف الشئ لا بد وان يساويه في العموم والخصوص
ليشمل جميع افراده ويمنعها عن غيرها فلا بد من ان يكون داخلا فيها

اوخارجا عنها او مركبا منهما والاول اما ان يكون جميع اجزائه
وهو الحد التام او لم يكن وهو الحد الناقص والثالث هو الرسم الناقص
والثالث ان كان المميز داخلا يسمى حدا ناقصا وان كان خارجا اذا تركب
من الجنس والخاصة سمي رسما تاما واعترض عليه اولا بان مجموع اجزاء الشي
عينه والاجزاء انما يعرف الطرد اذا عرف شيئا من اجزائه وذلك اما ان
يكون هو او خارج عنه والخارج انما يعرف اذا عرف اختصاصه
به وذلك يتوقف على معرفته ومعرفة ما يغايره من الامور الغير
المتناهية وذلك محال وثانيا بان المطلوب ان كان مشعورا به امتنع تحصيله
طلبه واجيب عن الاول بان الجزء متقدم على الكل بالطبع و
الاسماء التي تقدم كل واحد منها متقدم على شي يمتنع ان يكون
نفسه ومعرفة الماهية ومعرفة الجنس ليس بواجب ان يعرف شيئا من
اجزائه اصلا لجواز استغنائها باسرها وتعريف للموصوف
متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره
تصوره بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله وليس
الامر على العلم بهما وهو ضعيف لان تقدم كل واحد لا يقتضي تقدم
الكل من حيث هو كل ومجموع ليدل على المغايرة ولو كانت الاجزاء
باسرها في الصورة معلومة كانت الماهية معلومة والا لم
يفد التحديد ولو استلزم الخارجي تصوره تصوره فان كان
متصورا كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف وان لم يكن
متصورا امتنع التعريف به بل الجواب ان الاجزاء على انفرادها
معلومة والتحديد استحضارها مجموعة بحيث يحصل في الذهن
صورة مطابقة للمحدود وكذا الرسم اذا كان مركبا واما المفرد
فلا يفيد وعن الثاني بان توجه الطلب نحو الشي المشعور به ببعض
اعتباراته فلا استحالة الثالث في بيان ما يعرف ويعرف
به الحقايق اما ان تكون بسيطة او مركبة وكل واحد منهما اما

اما ان يتركب عنه غيره او لا يتركب فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره لا يحد ولا يحد به كالواجب والذي يتركب عنه غيره يحد به ولا يحد كالجوهر والمركب الذي لا يتركب عنه غيره يحد ولا يحد به كالانسان والذي يتركب عنه ويحد ويحد به كالحيوان فالحد للمركب وكذا الرسم التام واما الرسم الناقص فيشملها

الفصل الثالث

في الحجج وفيه مباحث الاول في انواع الحجج الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الاخر ويسمى قياسا او بعكسه ويسمى استقراء تاما ان كان بجميع جزئياته وناقصا ان لم يكن او بجزئي على جزئي ويسمى تمثيلا وقياسا في عرف الفقهاء والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا والمشترك جامعا وتاثيره يعرف تارة بالدوران واخرى بالسبر او بغيرهما وقد استقصينا الكلام فيه في منهاج الوصول الى علم الاصول الثاني في القياس واصنافه القياس قول مؤلف من قوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر وهو اما ان يشتمل النتيجة او نقيضها بالفعل ويسمى استثنائيا او لا ويسمى اقترانيا فالاول اما ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم او بعدمه على عدم الملزوم او بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر او بعدمه على وجوده فيكون مشتملا على مقدمتين حاكمة بالملازمة بينهما ويسمى شرطية متصلة او بالمعاندة ويسمى شرطية منفصلة حقيقية ان تعاندا مطلقا ومانعة الجمع ان تعاندا صدقا ومانعة خلو ان تعاندا كذبا فقط واخرى بوضع الملزوم او المعاند مطلقا او صدقا او دفع اللازم او المعاند مطلقا او كذبا ويسمى استثنائية والثاني على اربعة اوجه لانه لا بد له من امر يناسب طرفي المطلوب ويسمى اوسط فالمحكوم عليه في المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر والمقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى والتي فيها الاكبر بالكبرى فالاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا

في الكبرى او محمولا فيهما او موضوعا فيهما او موضوعا في الصغرى محمولا في
الكبرى فالاول اما ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر او
بعضه وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط او سلبه عنه
على صدق الاكبر على كل الاصغر او بعضه او سلبه عن كله او بعضه
الثاني ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل
الاكبر او بعضه على سلب الاكبر عن كل الاصغر او بصدق الاوسط
على بعضه وسلبه عن كل الاكبر او سلبه عن بعض الاصغر
وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر وذلك
بشرط ان يجتمع فيهما السلب والايجاب او يكون احدهما دائما
الثالث ان يستدل بصدق الطرفين على كل الاوسط
او احدهما عليه والاخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر
او بصدق الاصغر على كله وسلب الاكبر عن كله على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر الرابع ان يستدل بصدق الاصغر على كل
الاوسط وصدقه على كل الاكبر او بعضه على صدق الاكبر على بعض
الاصغر او بصدقه على كله او على بعضه وسلب
الاوسط عن كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او بسلب
الاصغر عن كل الاوسط وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر
عن كل الاصغر فالقرائن القياسية المنتجة ثلثة وعشرون اربع
استثنائية وتسعة عشر اقترانية والكلام المستقصى فيها في
الكتب المنطقية الثالث في مواد الحجة الحجة اما ان يكون
عقلية او نقلية والاول اما ان يكون مقدماتها قطعية وتسمى
برهانا ودليلا او ظنية او مشهورة وتسمى خطابة وامارة او
مشبهة باحدهما وتسمى مغالطة والمبادي اليقينية ما يجزم
به العقل بمجرد تصور طرفيه وتسمى اوليات وبديهيات او يتوقف
بتصور الاذهن عند تصورهما مثل الاربعة زوج وتسمى قضايا

قياساتها معها او الحس وتسمى مشاهدات وحسيات او كلاهما معا
والحس هو حس السمع مثل ان يخبر عن محسوس ممكن وقوعه
جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطيهم على الكذب وتسمى متواترات
او غيره مثل ان يشاهد ترتب شي على غيره مرارا كثيرة فيحكم
العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق والا لما كان دائما ولا اكثريا
كترتب الاسهال على شرب السقمونيا وتسمى مجربات وقد يكفي
المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بان نور القمر
مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات واما الظنيات فمقدمات
يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا واما المشهورات
فما اعترف به الجمهور لمصلحة عامة او بسبب رقة وحمية مثل
العدل حسن الظلم قبيح وكشف العورة مذموم ومواساة
الفقراء محمودة واما مقدمات المغالطة فقضايا في امر غير محسوس
قياسا على المحسوس كما قيل كل موجود فانه جسم او حال
في جسم وقد يستعمل فيها المخيلات وهي قضايا يذكر لترغيب النفس
في شي وتنفيرها عنه وقد تكون صادقة واكثر ما يستعمل انما
يستعمل في القياسات الشعرية والثانية ما صح نقله عمن عرف
صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام وهو انما يفيد لنا اليقين
اذا تواتر عندنا وعلمنا عصمة رواة العربية وعدم الاشتراك
والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص والنسخ والمعارض
العقلي الذي لو كان لرجح اذ العقل اصل النقل وتكذيب الاصل
لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيبه ايضا الفصل الرابع
في احكام النظر وفيه مباحث الاول النظر الصحيح يفيد العلم
والسمنية انكروه مطلقا والمهندسون في الالهيات لنا انا
نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شي لشي وعلم معه وجود الملزوم
او عدم اللازم علم من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم
وايضا من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم قطعا

هذه القضايا هو العقل او الحس لكن لما كان العقل انما يجزم بهذه القضايا بواسطة المشاهدات وهي مسموعة قال وكلاهما اعني الحس هو
حس السمع او الحس وهو غير حس السمع مثل كثير ما شاهدت تربت شي على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكم العقل بواسطة قياس خفي
بان ذلك الترتب ليس على سبيل الاتفاق وهو قولنا لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا فهناك سبب وان لم يطلع على حقيقته كمشاهدة
ترتب الاسهال على شرب السقمونيا مرارا كثيرة وتسمى هذه القضايا بالمجربات فالحاكم في هذه القضايا العقل بواسطة حس هو غير حس
السمع وهو المشاهدة فلهذا قال وغيره وهو يكفي في جزم العقل مشاهدة الترتيب مرة او مرتين لانضمام قرائن الى المشاهدة بحسب ترد [illegible]
التردد كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته بحسب قربه وبعده عنها ويسمى حدسيات نعلم من هذا انحصار المبادي
المعتبرة في الستة المذكورة وذلك لان الحاكم فيها اما ان يكون هو العقل او الحس او العقل والحس معا فان كان العقل فاما ان يكون
بمجرد تصور الطرفين وهو الاوليات او بواسطة وسط حاضر وهو القضايا التي قياساتها معها او بواسطة وسط غائب [illegible]
المشاهدة وان كان الحاكم الحس فهو المحسوسات وان كان الحاكم الحس والعقل معا فالحس اما السمع وهو المتواترات او غيره
اما الترتيب العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة فوق ان له سببا **الحجة الشمسية** بوجوه الاول بان العلم الحاصل
مرة او مرتين وهو الحدسيات اولا وهو المجربات وفي عقيب النظر ان كان ضروريا لما بان حلافه وان كان نظريا
هذا الحصر نظر لا يخفى على الذكي قوله واما الظنيات عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل الثاني المطلوب
الى قوله واما الظنيات فمقدمات يحكم العقل بها مع ان كان معلوما فلا طلب وان لم يكن معلوما فاذا احصل فكيف
تجويز نقيضها لعوينا موجوحا كقولنا فلان يطوف يعرف انه الثالث ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا
بالليل فهو متلصص بناء على الظن الحاصل بان كل من لانا نجد من انفسنا انا متى توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في
يطوف بالليل فهو كذلك واما المشهورات فمقدمات تلك الحال التوجه الى اخرى والمقدمة الواحدة لا تنتج واجيب
اعترف بها الجمهور من الناس اما لمصلحة عامة او بسبب عن الاول بان العلم بهو باستلزام المقدمتين معا على الترتيب
او بسبب حمية من العدل حسن والظلم قبيح العامة وكشف العورة مذموم ومعاراة الحمية الخاص له ضروري وظهور الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع وعن
مخصوصة مما لا بوقة والفرق بين المشهورات والاوليات الثاني ان طرفيه معلومان والنسبة مبهمة والمطلوب تعينها
العقل لا يحكم بالمشهورات مع قطع النظر عن العادات والمصالح وهو ما علاق الاوليات واما مقدمات المغالطة فما ذا يحصل يتميز عن غيره بطرفيه وعن الثالث ان الذهن
اول واما مقدمات المغالطة فقضايا الوهم في امور غير محسوسة يستحضرهما كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة والمعا نزة
قياسا على المحسوس اذ الوهم تابع للحس فما لا يكون محسوسا لا تعلم كقولنا كل موجود فانه جسم او حال في الجسم وهذه الضرب بينهما واقبح المهندسون بوجهين الاول ان التصديق
من القضايا اقوى بالمراء في النفس من المشهورات التي ليست موقوف على التصور وذات الله تعالى غير معقولة ولاجائزة التعقل
به وليه وكذا نشاكل الاوليات والولايات العقل والشرايع عن لها لما سنذكره في الكتاب الثاني فلا يكون محكوما عليه والثاني ان
بعده من الاوليات واما عن ذكرها لان الوهم ساعد العقل في المقدمات المنتجة بنقيض ما حكم به كما يحكم الوهم بالخوف عن اقرب الامور الى الانسان نفسه التي يشير اليها بانا وانت
عن الموتى مع انه جماد والعقل يحكم بانه جماد والجماد لا يخاف ترى في مباحث النفس اختلافات كثيرة في انها ما هي و كيف
منه المنتج لعوض لما وافق منه المنتج واذا وصل العقل والوهم الى النتيجة هي فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول واجيب
نكص الوهم وقد يستعمل في المغالطة الجدليات وهي قضايا تذكر لترغيب عن الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين باعتبار
النفس الى شي كقولهم في ترغيب النفس في شرب الخمر انها ياقوتة سياله او لترهيب النفس عن شي كقولهم في تنفير النفس
من العسل انه مرة مقياة وتكثر الجدليات كادته وقد يكون جمادية وذات الله كذلك وعن الثاني انه دليل على عسره ولا يستدعيه
او ليس من شروط التصديق الكذب واكثر ما يستعمل الجدليات اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في
فانها تستعمل في القياسات الشعرية والغرض منه انفعال مباحثه ولذلك كانت فيه الاراء وتضاد منه الاهواء والسلف منعوا
النفس بالترغيب والتنفير ويروجه الاوزان المطبوعة والالحان منه الا الافراد من الاذكياء بل الكلام في الامتناع فروع الاول
الحسنة والاصوات الطيبة قال في الباقية ما صح نقله الوالثانية وهي الحجة العقلية وبل صح نقله اي بنكت معه بانه النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة يفيض علمه عقيبه عادة عند الشيخ
من عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على ابي الحسن الاشعري ووجوبا عند الحكماء وقالت المعتزلة النظر
وفق دعواهم يدل عقلا على صدقهم كما شاني في بحث النبوات والنقل عمن عرف صدقه عقلا انما يفيد لنا اذا تواتر عندنا بان سمع النا قلون من الرسول لانهم
اذا لم يبلغوه امكن تواطئهم على الكذب وانما يفيد التواتر بقول له عندنا بان النقل لو تواتر عنه لاعتبرنا صحته بيقين بيانه ان تواتر عنده وعلمنا عصمة رواة العربية
مفردات تلك الالفاظ واعرابها وتصريفها اذ العربية نطق على المفردات والمركبات وانما وجب عصمة الرواة لانهم لم يكونوا معصومين لم يكن التعويل على نقلهم وعلمنا
عدم الاشتراك اذ لو كان مشتركا لجاز ان يكون مراد المنقول عنه غير ما فهمناه وعلمنا عدم المجاز اللغوي اذ لو كان مجازا لاحتمل ان يكون غير موضوعه الاصلي وعلمنا
الاضمار لانه لو جاز ان يكون المراد غير ما اقتضاه ظاهر اللفظ وعلمنا عدم التخصيص بالاشخاص لانه يحتمل ان يكون المراد بالخطاب بعض الصحابة او الصحابة فقط
وعلمنا عدم التخصيص بحسب الازمنة لانه يجب ان يكون مخصوصا بازمان الذي ورد فيه النص وعلمنا عدم النسخ لانه يلزم ما يلزم من المجاز وعلمنا
عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وان ظاهر لانه يدل على استقراره على العرش حسب ما فهم ابن عباس لكن المعارض
العقلي الذي هو الدليل الدال على امتناع مماسة الاجسام موجود ورجحان العقل لانه اصل النقل لتوقف النقل على العقل كما عرفت فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب
العقل الذي هو الاصل بتصديق النقل الذي هو الفرع وتكذيب الاصل بتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق
الفرع مبني على صدق الاصل ضرورة قوله لما فرغ من خواص النظر اشار الى احكامه [illegible] في احكام النظر الاول [illegible] هذا الفصل سائر
النظر

قوله فروع الاول النظر الصحيح الى اخره اقول هذه فروع على ان النظر الصحيح مفيد للعلم الاول ان النظر الصحيح
بعد الذهن لقبول فيض النتيجة من مبدئها باتفاق الحكماء والاشاعرة الا ان النتيجة تفيض على الذهن من
الواجب جل ذكره عقيب النظر الصحيح من جهة العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه يقول ان فعال الله
تعالى المتكرر انه يوقعها باجراء العادة ومن جهة الوجوب عند الحكماء اي يمتنع ان لا تفيض المبادي المفارقة النتيجة
على الذهن عقيب العلم بالمقدمتين المرتبتين ترتيبا صحيحا وقالت المعتزلة النظر يولد النتيجة في الذهن ومعنى
التوليد ان يوجب وجود شي وجود شي اخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد يوجب حركة المفتاح فيقولون
للفعل الصادر عن الفاعل بلا واسطة كحركة اليد من الانسان انه حصل بالمباشرة وللفعل الصادر عن الفاعل
بتوسط شي اخر كحركة المفتاح التي يصدر عنه بتوسط حركة اليد انه حصل منه بالتوليد فالمعتزلة يقولون
باستناد النتيجة الى النظر وباستناد النظر الى الله تعالى والحكماء يقولون باستناد النتيجة الى العقل الفعال
والعقل الفعال عندهم مستند الى الله تعالى بواسطة العقول التسعة فالحكماء والمعتزلة يقولون باستناد
النتيجة الى الله تعالى ولكن انتهاء لا ابتداء وبين فساد قولهم بان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء
لكونها ممكنة لحدوثها بعد النظر الصحيح وفيه نظر لان ما ذكره يدل على نفي قول المعتزلة والحكماء ولكن لا يدل
على اثبات قول الاشعري الا ان تقول وليس على الله تعالى شي واجبا حتى يكون حصول النتيجة عقيب النظر
الصحيح منه غير واجب فيكون عاديا قوله الثاني الاشبه انه لا بد الى اخره اقول الثاني من الفروع
هو ان الاشبه بالحق قول شيخ الحكماء انه لا بد في النظر الصحيح بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب
والهيئة العارضتين للمقدمتين اعني التفطن للجهة التي صار النظر الصحيح لاجلها مؤديا الى المطلوب
بان نعلم انه كيف اندرجت المقدمة الجزئية تحت المقدمة الكلية لان حصول المبادي وحدها من غير
ملاحظة الترتيب والهيئة لو كان كافيا في حصول النتيجة لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج
وخفائه والتالي باطل لما عرفت واعلم ان العلم باندراج الصغرى تحت الكبرى امر لا بد منه في حصول
العلم بالنتيجة ضرورة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدونه ففيه نظر ولاجل هذا قال
المصنف الاشبه ولم يقل والحق قوله الثالث المشهور الى اخره اقول الثالث من الفروع هو ان المشهور ان
النظر الفاسد اعني الذي لا يكون مستجمعا للشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا
لا يستلزم الجهل اي الجزم بصدق نتيجة كاذبة في نفس الامر وقيل بخلاف ذلك والحق عند المصنف
ان الفساد في النظر ان كان مخصوصا على المادة بان يكون النظر من جهة الصورة صحيحا فاسدا
من جهة المادة استلزم هذا النظر الجهل لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غني عن المؤثر اعتقد بالضرورة
ان العالم غني عن المؤثر وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة اي يكون الفساد مقصورا على الصورة او
شاملا للمادة والصورة فلا يستلزم ذلك النظر الجهل اذ المستلزم هو المرتب على الوجه الخاص والترتيب
منتف فلا يستلزم قوله الثاني في انه كاف في معرفة الله تعالى الى اخره اقول البحث الثاني من مباحث
النظر في ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ومستقل بادراك الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم
كما ذهب اليه الاسماعيلية من ان العقل لا يستقل بادراك الحقائق الالهية بل لا بد من امام معصوم في كل زمان
لتعليم طرق المعاش والمعاد والارشاد الى وجوه الادلة ودفع الشبه وهو يكون مؤيدا من عند الله
ويكون عقله اكمل حتى يستقل بادراك الاشيا من غير معلم اخر ونسبته الى الخلق كنسبة ضوء الشمس
الى الابصار ويدل على ان النظر كاف ما ذكرنا من المسائل في كون النظر المفيد موجودا وهو ان الانسان
العاقل متى حصل في عقله ان العالم ممكن على معنى ان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته وحصل ان كل
ما هذا شانه محتاج في وجوده الى فاعله اضطر الى العلم بان العالم له فاعل ثم اذا علم العاقل وذكر
الفاعل واجب الوجود كما سنتكلم عليكم علم بالضرورة ان العالم له صانع واجب الوجود سواء كان
هناك معلم اولا وفيه نظر لجواز ان لا يحصل هذه المقدمات مع شرائطها المعتبرة في الاستلزام الا
بتعليم معلم وحينئذ يجب وجوده احتجت الاسماعيلية على ما ذهبوا اليه بان الخلاف والمراء مستمر
بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في البديهيات والحسابيات الا ان
لا يستقل تعقله بتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم والخياطة واشباهها فكيف يكون مستقلا
باصعب العلوم وهو العلم الالهي واجيب عن الاحتجاج الاول بان العقلاء ما انوا بالنظر
الصحيح في مطالبتهم تلك ولو انهم اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك الاختلاف مسلم واجيب
عن الاحتجاج الثاني بان ما ذكرتم من القياس الفقهي انما يدل على العسر والعسر مسلم ولا نسلم انه
انه لو كان معلم موصوف بما ذكرتم يعلم المبادي والحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق واسهل
ولا نزاع في هذا انما النزاع واقع في امتناع معرفة الله تعالى بدون المعلم وما ذكرتم لا يدل على الامتناع
ضرورة

قوله الثالث في وجوبه النظر الى اخره اقول البحث الثالث في وجوب النظر النظر
واجب في معرفة الله تعالى بالاجماع اما عند الاشاعرة فلقوله تعالى قل انظروا ماذا في السماوات والارض
ونحوه من الايات الامرة بالنظر فانه تعالى امر بالنظر والامر للوجوب كما بين في موضعه
وفيه نظر واما عند المعتزلة فلان معرفة الله تعالى واجبة عقلا ومعرفته تعالى لا تتم الا بالنظر
لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع والا لزم التكليف بالمحال وهو
محال فالنظر واجب وانما قيدنا بقوله المطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكاة
المقيد بوجود النصاب الحول فان ما يتوقف عليه الواجب لا يكون واجبا اتفاقا
وقولنا مقدورا للمكلف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل واعترض
على دليل المعتزلة بان مبنى هذا الدليل على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة
وسياتي الكلام في حكم العقل بانه باطل بل الحاكم هو الشرع وعلى امتناع العرفان
بغير النظر وعلى استحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز
ان يحصل بقول الامام المعصوم كما ذهب هو مذهب الاسماعيلية او بالالهام
كما ذهب اليه علماء الهند او بتصفية الباطن كما ذهب اليه الصوفية واما الثاني
فلجواز التكليف بالمحال عندنا واذا كان هذا الدليل مبنيا على مقدمات ممنوعة
كان باطلا بالضرورة واعترض على الدليل ايضا بان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل السمع لنفي لازمه وهو العقاب على الترك
وتوجيه هذا الاعتراض ان يقال لو كان النظر واجبا عقلا لوجب على
السمع الوجوب قبل البعثة لوجب ان يعاقب على تركه قبل لكن اللازم
وهو العقاب قبل البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فينبغي ملزومه وهو الوجوب عقلا فقوله تعالى وما كنا الاية دال على ان الوجوب
ليس الا من الشرع فلو وجب النظر من الشرع دون العقل لزم افحام الانبياء
لان النبي اذا اظهر المعجزة وقال للمكلف انظر فيها لتعلم صحتها فان المكلف
لا ينظر في المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر بالشرع ولا يعلم وجوب النظر
بالشرع ما لم ينظر في المعجزة فلا ينظر حتى يجب عليه شيء من الواجبات
وذلك افحام الانبياء وهو باطل قلنا لو وجب النظر عقلا كما هو مذهبكم
لافحم الانبياء ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو يتوقف على
مقدمات يتوقف على انظار دقيقة وهي المقدمات التي سبقت الاشارة
اليها واذا كان كذلك فللمكلف ان يقول لا انظر حتى لا اعرف وجوب
النظر ما لم اعرف وجوب النظر لا انظر فلا انظر حتى لا يلزم شيء وذلك ايضا
يفضي افحام الانبياء عليهم السلام

النظر تولدها في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود
اخر كحركة اليد والمفتاح وعند الفلاسفة بطريق اسناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء الثاني انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة
الترتيب والهيئة العارضين لهما والالتفات الى الاشكال لاجل
الانتاج وخفايه الثالث المشهور ان النظر الفاسد لا يستلزم
الجهل وقيل بخلافه والحق ان الفاسد ان كان مقصورا على المادي
لا يستلزم والا فلا الثاني في انه كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى
المعلم ويدل عليه ما ذكرناه احتجت الاسماعيلية بان الخلاف
والمراء مستمر بين العقلاء في ذلك ولو كفى العقل لما كان كذلك وايضا
لو ان لا يستقل بتحصيل اضعف العلوم فكيف باصعبها اجيب
عن الاول بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن الثاني
بان المعلم لو اشكل انه لو كان معلم يعلم المبادي والحجج ويزيح
الشكوك كان اوفق انما النزاع في الامتناع الثالث في وجوبه النظر
في معرفة الله تعالى واجب اما عندنا فلقوله تعالى قل انظروا ماذا
في السموات ونحوه واما عند المعتزلة فلان المعرفة واجبة عقلا
وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب
واعترض عليه بان مبناه على حكم العقل وسياتي الكلام فيه وامتناع
العرفان بغيره واستحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوع
وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب
قبل البعثة لنفي لازمه قلنا ان الوجوب ليس الا من الشرع قيل
لو وجب من الشرع لزم افحام الانبياء فان المكلف لا ينظر
ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم ما لم ينظر قلنا ولو وجب عقلا افحم
ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو يتوقف على مقدمات
يفتقر الى انظار دقيقة الكتاب الاول في الممكنات
وفيه ثلثة ابواب الباب الاول في الامور الكلية وفيه فصول

الاول في تقسيم المعلومات المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج
فهو الموجود اولا وهو المعدوم ومنهم من ثلث القسمة وقال المتحقق
ان تحقق باعتبار نفسه فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره
فهو الحال كالاجناس والفصول وحدوا الحال بانه صفة
غير موجودة في نفسها قائمة بموجود وقال اكثر المعتزلة المعلوم
ان تحقق في نفسه فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق كالممتنع فهو
المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو
المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم
من الموجود والمعدوم من المنفي وزاد مثبتوا الحال منهم فقال
الثابت ان استقل بالكاينية فهو الذات الموجود وان لم يستقل
فهو الحال وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو
الموجود وان لم يكن له ذلك فهو المعدوم وقسموا الموجود الى ذهني
وخارجي والخارجي الى ما لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب والى ما يقبله
وهو الممكن والممكن وهو ما يكون في موضوع اي محل يقوم ما يحل
فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك وهو الجوهر والمتكلمون قسموا
الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو الحادث
والمحدث الى متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض والى ما
يقابلهما ثم استحالوه لانه لو كان لشارك الباري في وجوده ومخالفه في
غيره فيلزم التركيب ومنع بان الاشتراك في العوارض
لا سيما في السلب لا يستلزم التركيب الفصل الثاني
في الوجود والعدم وفيه مباحث الاول في تصور الوجود و
هو بديهي لوجوه الاول ان تصوري وجودي المتصور بديهة الى
التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان
مسبوق بتصور الوجود والعدم ومعانيهما الاثنينية المتوقف
تصورها على تصور الوحدة والسابق على البديهي اولى ان يكون

بديهيا تصورات هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان
بديهيا مطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يفد قلنا بداهته مطلقا ممنوعة
على بداهة العلم بالجزء الا على حصول العلم بداهته ولغاية انا نقول
التصديق متوقف على بداهته باعتبار عقلي لا على تصور حقيقته
فلا يلزم من تصوره بداهته الثالث ان الوجود بسيط لامتناع تركبه
عن الموصوف بذاته او بشخصه فلا يحد ولا يرسم اذ لا شيء اعرف منه
وان كان فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة الثاني في كونه مشتركا مفهوم
الوجود مشترك عند الجمهور وخالفهم الشيخ لنا انا نجزم بوجود الشيء
ونتردد في كونه واجبا او جوهرا او عرضا وتقسيم الوجود اليها ومورد
القسمة مشترك واستدل بان مفهوم السلب واحد فلو لم يتحد
مقابله لبطل الحصر العقلي ومنع بان كل ايجاب له سلب يقابله
الثالث في كونه زائدا خلافا للشيخ مطلقا والحكماء في الواجب
اما في الممكنات فلانا نتصورها ونشك في وجودها الخارجي والذهني
حتى يقوم عليها البرهان ولان الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم
ووجوداتها ليست كذلك وايضا فالماهية متخالفة والوجود
مشترك فلا يكون نفسها ولا جزءا منها والا لكانت لها فصول
باركها ويكون لها فصول اخر ويتسلسل احتج الشيخ بانه لو زاد
لقام بالمعدوم قلنا بل بالماهية من حيث هي واما في الواجب
فلوجوه فالاول انه لو تجرد لتجرد لغيره والا تنافت لوازمه
فيكون ممكنا قيل تجرده لعدم الموجب لعروضه قلنا تحتاج
الى عدمه قبل الوجود مشكل قلنا ان سلم فلا نمنع المساواة
في تمام الحقيقة والا يلزم تركب الوجود او المباينة الكلية
بين الوجودين وقد بان فسادهما وايضا فالواقع على اشياء
بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت
او تجانست باعتبار اخر لزم المحالان المذكوران وان تباينت

كان كل واحد منها مخالفا للآخر بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا
العارض ومتوعين للمعنى الثاني مبدا الممكنات لو كان الوجود وصفا
له كان وجوده والامكان السلب جزء منه قبل التجرد شرطا تاثيره
قلنا فيكون كل وجود سببا الآن الا ان يتخلف عنه لفقد شرطه
الممكن حصول له الثالث لنا ان وجوده معلوم وذاته غير معلوم فوجوده
غيره [illegible] الحكماء بان وجوده كونه زائدا لاحتياج
الى سبب مباين فيتقدم ذاته بالوجود على وجوده ويلزم التسلسل
او مباين فيكون ممكنا واجيب بان العلة المعادية لا يجب تقدمها
بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجودها واجزاء الماهية
علة لقوامها مع ان تقدمها ليس بالوجود
الشي بالوجود ليس لاجل صفة قائمة به فان قيام الصفة به فرع اتصاف
على كونه موجودا فلو تعلل كونه موجودا به لزم الدور الرابع
في ان المعدوم ليس بثابت لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او
اخص منه فكل منفي ليس بثابت فالمعدوم ليس بثابت وان كان
اعم منه لم يكن نقيضا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص وكان
ثابتا وهو المقول على المنفي فالمنفي ثابت هذا خلف احتج
المعتزلة بان المعدوم متميز لكونه معلوما ومقدورا ومرادا
وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وبان الامتناع نفي
لانه صفة الممتنع المنفي والامكان ثابت فالمعدوم الموصوف به
ثابت والجواب ان الاول منقوض بالممتنعات والخياليات
والمركبات ونفس الوجود وعن الثاني بان الامكان والامتناع
من الامور العقلية على ما سنبينه الخامس في الحال اتفق الجمهور
على نفيه وقال به القاضي ابو بكر منا وابو هاشم من المعتزلة وامام
الحرمين اولا واحتجوا على ذلك بان الوجود وصف مشترك ليس
بموجود والا لكان ذا وجود فيزيد وجوده ويلزم التسلسل

ولا محصوم لانا لا نتصف بمنافيه بان السواد يشارك البياض
في اللونية ويخالفه في السوادية فان وجدا كان احدهما قائما
بالآخر والا لاستغنى كل منهما عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة
واحدة واذا كان كذلك لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لما سنذكره
وان عدما او احدهما لزم تركيب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر
الامتناع والجواب عن الاول ان الوجود موجود وذاته بعينه
عن سائر الموجودات وتميزه بقيد سلبي فلا يتسلسل وعن
الثاني بان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان بالمحل
الا ان قيام احدهما موقوف على قيام الاخرى او احدهما قائمة
بالمحل والاخرى بها والامتناع ممنوع اذ التركيب في العقل لا في
الخارج وفيه نظر

الفصل الثالث في الماهية وفيه

مباحث الاول ان لكل شيء حقيقة هو بها هو مغايرة لما عداه
والانسانية من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة وان لم تخل عن احدهما
وتسمى المطلق والماهية بلا شرط وان اقترن مع المشخصات
واللواحق يسمى مخلوطا بشرط شيء وهو موجود في الخارج وكذا
الاول لكونه جزءا منه وان اخذ بشرط العراء عنها يسمى
مجردا والماهية بشرط لا شيء وذلك انما يكون في العقل وان كان
كونه فيه من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية
فالمجرد والمخلوط متباينان يشملهما قسم تحت اعم وهو المطلق
وبه ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو ان لكل نوع شخصا مجردا
خارجيا لان الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية باطل
الثاني الماهية اما ان تكون بسيطة او مركبة خارجية اي
ملتئمة عن اجزاء متميزة في الخارج كالانسان المركب من البدن
والروح والمثلث المركب من الخطوط او عقلية اي مركبة
اجزاؤها في الخارج كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا

افراده فيه وعارض يتعين اخر ويلزم التسلسل واجيب بانه
معقول على افراده قولا عرضيا كالماهية وانها محالفة بالذات فلاحاجة
لها الى تعين اخر لان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة
تستدعي عيرها فيلزم الدور ونوقض باختصاص الفصول
بحصص الاجناس واجيب بانه يقتضي عيرها معه لا قبله الثالث
انضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجودها لامتناع انصاف
الموجود بالمعدوم فوجودها اما ان يقتضي تعينا اخر ويلزم التسلسل
اولا وهو المطلوب واجيب بان الوجود معه فرع قال الحكماء
الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها
لامتناع التخالف بين لوازم الطبيعة الواحدة والا فيتصل
بتشخصها لامتناع التخالف بين لوازم الطبيعة الواحد
موادها واعراض يكتنف بها فيتعدد بتعددها قيل يتحصل
المواد وعوارضها ان تعللت بماهيتها لم تتعدد والا التسلسل
المواد والحق احالة ذلك الى ارادة فاعل المختار الفصل
الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وفيه مباحث
الاول في انها امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب
والامكان فلانهما لو وجدا لكان نسبة الوجود الى الوجوب
بالوجوب والامكان بالامكان والا لامكن الواجب ووجب
الممكن وهو محال فيلزم التسلسل ولان اقتضاء الوجود
ولا اقتضائه المحوج الى الايجاد سابق على وجود الممكن
متقدم بالذات على وجود الواجب والممكن فلو وجدا
لزم تقدم الصفة على الموصوف قيل بانتقاض الامتناع
العدمي فلو كان وجوديين قلنا نقيض ما يكون عدما الموجود
خارجي يكون موجودا لانقيض الاعتبارات العقلية واما
القدم والحدوث فلانهما لو وجدا لقدم القدم وحدث الحدوث

والسواد المركب من اللونية والسوادية فالاجزاء اما ان يكون
متداخلة كالاجناس والفصول او متباينة كعشرة
العشرة او متخالفة عقلية كالهيولى والصورة او خارجية كالعناصر
للبدن وايضا فاما ان يكون وجودية باسرها حقيقية كما
سبق او اضافية كاجزاء الاقرب او ممتزجة كسرير للملك واما
ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فرع
الاول قيل البسائط غير مجعولة اذ المحوج الى السبب هو
الامكان وهو اضافة فلا يعرض لها قلنا اعتبار عقلي يعرض
لها بالقياس الى وجودها اي الى المركب ان قام بنفسه
استغنى اجزاؤه وقام الباقي به وان قام بغيره قام
به جميع اجزائه او بعضه به والاخر بالقائم به الثالث قيل
يجب ان يكون الفصل علة لحصول الجنس والا فلما يكون
الجنس علة له قبله فلو لا يكون فيستغني كل منهما عن الاخر
فيمتنع التركيب منهما قلت ان اردتم بالعلة ما يتوقف
الشيء عليه في الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه
وان اردتم به ما يوجبه فلا يلزم من عدم علية احدهما
الاستغناء مطلقا لجواز ان يكون امرا حالا في الجنس
الرابع في التعين الماهية من حيث هي لا تأبى التشخص
يابا هافاذا وجد امر رابع هو التشخص ويدل على وجوده
امران الاول انه جزء من التشخص الموجود فيكون موجودا
الثاني لو كان التشخص عدميا لكان عدميا لتعين اخر
فيكون احدهما ثبوتيا وموجبا للاخر فيكون ان يوجد
ونقايد ان منع التمايز ادلو كما لم يحصل التشخص
من انضمامه الى الماهية لان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئي
وانكره المتكلمون لوجوه الاول انه لو وجد لتشارك

واجب الوجود اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي انما هو للذات وحده دون الصفات والصفات واجبة بالذات فلا تكن ... نظرا الى الذات

ولزم التسلسل الثاني في احكام الوجوب لذاته الاول انه ينافي الوجوب
لغيره والا لارتفع بارتفاعه فيكون واجبا لذاته الثاني انه ينافي التركيب
لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب الثالث انه لو قدر كونه ثبوتيا
لما زاد على الذات والا لاحتاج اليه وامكن وما قيل انه نسبة بينه و
بين الوجود فيتأخر عنه ممنوع فيرد بما في العرض المذكور الرابع انه لا يكون مشتركا
بين اثنين وسنذكره فالواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب
الذاتي للذات وحده والصفات واجبة به الثالث في احكام الامكان وهي
الاول انه محوج الى السبب لان الممكن لما استوى طرفاه بالنسبة اليه امتنع
وجوده الا لمرجح والعلم به بديهي والفرق بينه وبين قولنا الواحد
نصف الاثنين ونحوه للالف قيل الحاجة ليست ثبوتية والا لكانت
ممكنة لانها صفة الممكن فتكون لها حاجة اخرى ويتسلسل ولكانت
متقدمة على موصوفها المنسوبة هي اليه لتقدمها على التأثير المتقدم
على وجود الاثر وليس كذلك ولا المؤثرية لانها لو وجدت لامكنت لانها صفة
المؤثر وتكون ممكنة ونفس الاثر فيستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى و
يتسلسل وايضا فالتأثير حال الوجود تحصيل للحاصل وحال
العدم جمع بين النقيضين وايضا لو احتاج الوجود لامكانه الى مرجح
لاحتاج العدم ايضا لكنه نفي محض فلا يكون اثرا واجيب
عن الشك الاول بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون
الذات محتاجا ومؤثرا كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا
لا يستلزم ان لا يكون معدوما والمراد من التأثير ان وجود المؤثر
يستتبع وجود الاثر والعلم بان شيئا ما يؤثر في شيء او يحتاج الى
شيء امر بديهي لا يقبل التشكيك وعن الرابع بان العدم ان لم يوصف
بالامكان فلا اشكال وان وصف به جاز كونه اثرا ويكون المؤثر
فيه على ما سبق من التفسير عدم علة الوجود ولصعوبة هذا
الاشكال قيل علة الحاجة هو الحدوث والامكان معه وليس كذلك

لانه صفة الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الحاجة فلا يكون
علة لها ولا جزءا منها ولا شرطا لتأثير علتها الثاني لا يكون احد طرفيه
اولى به لذاته لانه ح ان امكن طريان الطرف الاخر فاما ان يطرأ لسبب
فيفتقر الاولوية الى عدمه او لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا مرجح
ومرجح وان لم يمكن كان الاول واجبا الثالث يمكن صدوره
عن مؤثره لم يوجد وذلك التعيين يسمى الوجوب السابق واذا
وجد فحال وجوده لا يقبل العدم وهو الوجوب اللاحق فالوجوب
عرضا الممكن لا من ذاته الرابع الممكن يستصحب الاحتياج حالة البقاء
لبقاء الامكان الموجب له فان الامكان للممكن ضروري والا لجاز ان
ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا ولا احتياج في امكانه الى سبب
فقيل تأثير المؤثر اما في حاصل ومرجح او متجدد فالحاجة اليه دون
الباقي قلنا المعنى بالتأثير دوام الاثر بدوام مؤثره الرابع في
القدم ومؤثرها في تأثير المختار لانه مسبوق بالقصد المقارن لعدم
الاثر فان القصد الى ايجاد الموجود محال والحكماء انما اسندوا العالم
مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه موجب ثم المتكلمون
اتفقوا على نفي قدم ما سوى ذات الله وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم
الصفات قالوا بما في المعنى لانهم اثبتوا احوالا وهي الموجودية و
الحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي حالة اثبتها ابو هاشم
علة للاربع مميزة للذات الخامس في الحدوث وهو كون الوجود
مسبوقا بالعدم وقد يفسر بالحاجة ويسمى حدوثا ذاتيا والا
الحكماء الحدوث بالمعنى الاول يستدعي مادة ومدة اما الاول
فلان امكان المحدث موجود قبله فيكون له محل غير المحدث وهو
المادة واما الثاني فلان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست
بالعلية والذات والشرف والمكان فهي بالزمان واجيب
عن الاول بان الامكان عدمي وعن الثاني بان القبلية قد يكون

الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وفيه مباحث

الاول في حقيقتهما الوحدة كون الشي بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية والكثرة ما يقابلها ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية
فان الكثير من حيث هو كثير موجود وماهية وليس بواحد ثم
الكثرة ثابتة في الخارج لانها جزء من الواحد الموجود ولانها لو كانت
عدمية لكانت عدم الكثرة والكثرة مجموع الوحدات فيكون وجودية
وعورض بان الوحدات لو وجدت لكانت متشاركة في كونها وحدات
ومتميزة بخصوصيات فيكون لها وحدات اخر ويلزم التسلسل و
الحق ان الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية فرع الوحدة لا يقابل
الكثرة لذاتها اذ ليس احدهما عدم الاخرى ولا ضدا لها ولا مضايفا لها
لتقوم الكثرة بها بل لكونها مكيال الكثرة وهو اضافة عرضت
لها الثاني في اقسام الوحدات الواحد مع نفس مفهومه عن
حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص وان لم يمنع فهو واحد من
وجه كثير من وجه فجهة الوحدة ان كان نفس الماهية فهو الواحد
بالنوع وان كان جزءا منها فهو الواحد بالجنس او بالفصل وان كان
خارجا عنها فهو الواحد بالعرض اما بالمحمول كاتحاد القطن والثلج
في البياض او بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك والواحد بالشخص
ان لم يقبل القسمة اصلا فان لم يكن له مفهوم سواه فهو الوحدة و
ان كان فاما ان يكون ذا وضع وهو النقطة او لا يكون وهو المفارق
وان قبلها فان تشابهت اجزاؤه فهو الواحد بالاتصال والا فبالاجتماع
وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك
كضلعي الزاوية او يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر
وايضا فالواحد ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام والتام
اما طبيعي او صناعي كزيد ودرهم وبيت ثم الاتحاد بالنوع يسمى
مماثلة وبالجنس مجانسة وبالعرض ان كان في الكم يسمى مساواة وان

والكثرة مجموع الوحدات العدمية فتكون النقيضان عدميين وهو ح والوحدة وجودية

والا فهو الواحد الغير التام

او وضعي

11

وان كان في الكيف يسمى مشابهة وان كان في المضاف يسمى مناسبة
وان كان في الشكل يسمى مشاكلة وان كان في الاطراف يسمى مطابقة
الثالث في اقسام الكثير كل شيئين هما متمايزان وقال مشايخنا
ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر فهما غيران الا الصفة والموصوف او الكل والجزء
فانهما لا هو ولا غيره وعلى الاصطلاح الاول
فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فمثلان والا فمتخالفان
مطلقا فمتباينان ان اشتركا في موضوع واحد فمتساويان ان صدق
كل واحد على ما يصدق عليه الاخر فمتساويان والا فان صدق
احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر وان صدق الاخر على
جميع افراده فهو الاعم مطلقا والا فكل منهما اعم من الاخر من وجه
واخص من وجه ومتباينان ان لم يتصادقا فمتقابلان ان امتنع
اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان
كانا وجوديين وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر
فضدان كالسواد والبياض وان لم يمكن فمتضايفان كالابوة
والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون
الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه او
نوعه او جنسه كالبصر والعمى فان اعتبر فيه وجود الموضوع
في وقت يمكن اتصافه به فملكة وعدم مشهوران وان لم يعتبر
فسلب وايجاب قيل السواد من حيث انه ضد البياض
مضاف قلنا المضاف حيثية السواد لا هو قيل المقابل
تحت المضاف فكيف يكون المضاف تحته قلنا المضاف بحسب
ما صدق عليه المقابل وهو اعم لصدقه والايجاب والسلب
وبحسبه التقابل وكلاهما لا الذات وهذه فروع الاول والمثلان لا يجتمعان
والا لاتحدا بحسب العوارض ايضا فيكونان هو هو لا اثنين

وان كان في الوضع يسمى موازاة

الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من المتضايفين
والضدين انما يقابل الاخر لاستلزامه عدمه والا لما كانا من
المتباينات الثالث السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان
واما المتضايفان فيكذبان بان يخلو المحل عنهما والضدان بعدم
المحل واتصافه بالوسط كالفاتر واللاعادل واللاجائر
وخلوه عن الجميع كالشفاف والعدم والملكة بعدم الموضوع
وعدم استعداده لها الرابع المتضايفان متلازمان طردا
وعكسا والضدان قد يلزم احدهما المحل على البدل متعاقبان
كالصحة والمرض ولا متعاقبان كالحركة من الوسط والبياض
لا بد وان يتوسطها سكون في المشهور وقد يلزم احدهما
كبياض الثلج الخامس الاستقراء دل على ان التضاد لا يكون
الا بين نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد وان المتباينين
لا تضاد فيما بين واحد منهما والعضل المتضايفين في العلة والمعلول
وفيه مباحث الاول في اقسام العلة وهي ما يحتاج
اليه الشئ اما ان يكون جزءا منه او لا يكون والاول اما ان يكون
الشئ به بالفعل وهو الصورة او بالقوة وهو المادة ويسمى العنصر
والقابل ايضا والثاني اما ان يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل
او في مؤثريته وهو الداعي والغاية الثاني في تعدد العلل والمعلولات
المعلول الواحد بالشخص لا يجتمع عليه علل مستقلة والا استغنى
بكل واحد عن كل واحدة فيكون مستغنيا ومحتاجا عنهما واليهما
معا وهو محال والمتماثلان يجوز تعليلهما بالمختلفين كالتضاد
والمركب قد يتعدد آثاره وكذا البسيط ان تعدد الالات
والمواد وان لم يتعدد فمنعه جمهور الحكماء وتمسكوا بان مصدرية
هذا غير مصدرية ذاك فان دخلا او احدهما في ذاته لزم
التركيب وان خرجا كانا معلولين فيعود الكلام ويلزم التسلسل

قوله او عدم استلزام الشئ الخ اقول انا الحق ان استلزام الشئ لشئ وعدم استلزامه
باعتبار واحد ولا احد بما ذكرنا فبل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذي
لا ينافي وجوب الاستلزام والجواب عن الثاني هو ان القول بان البسيط لا
يتعدد اثاره وتدقيق والله اعلم بحقيقة الحال

12

ان الصدور من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في
الخارج وعورض بان الجسمية يقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية
منه كم مع بساطتها الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه
الجزء ما يتوقف عليه ذات المؤثر والشرط ما يتوقف عليه
تاثيره لا تحقق ذاته كاليبوسة للنار الرابع قيل الشئ
الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا لان القابل من حيث هو قابل
لا يستلزم المقبول والفاعل من حيث هو فاعل يستلزمه
ولان القبول غير الفعل فلا يكون مصدر احدهما مصدرا للاخر
قلنا عدم استلزام الشئ باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار
اخر ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وانقوى
في ان البسيط لا يتعدد قد سبق الباب الثاني
في الاعراض وفيه فصول الاول في المباحث الكلية الاول
تعداد اجناسها المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع
وهي الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته كالاعداد والمقادير والكيف
وهو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور
غيره كالالوان والاين وهو حصول الشئ في المكان والمتى وهو
حصول الشئ في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا والوضع
وهو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض
والى الامور الخارجة كالقيام والاستلقاء والاضافة وهي
النسبة العارضة للشئ بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة والبنوة
والملك وهو الهيئة الحاصلة بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله
كالتعمم والتقمص وان ينفعل وهو كون الشئ متأثرا عن غيره
كالمتقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشئ متأثرا عن
غيره كالمنقطع ما دام منقطعا واعلم ان الوحدة والنقطة
خارجتان عنها وان جنسيتها غير معلومة لاحتمال ان يكون

كل واحد منها او بعضها محمولا على ما تحتها فلا عرضيا وان العرض
ليس جنسا لها لان عرضيتها مفتقرة الى البيان لو امتناع
الانتقال عليها اجمع عليه جمهور العقلاء واحتجوا بان تشخص
افرادها ليس لنفسها ولا للوازمها والا انحصر انواعها في اشخاصها
والعوارضها الحالة فيها لتوقف حلولها على تعينها لتوقفها بها فلا ينتقل
عنها لحلات الجسم فانه غير محتاج في تشخصه الى الحيز بل الحيز وكذا
الحاصل باعتبار الحيز ان البات في قيام العرض بالعرض منعه
المتكلمون متمسكين بان المعنى بالقيام حصوله في الحيز تبعا لحصول
محله وذلك المتبوع لا يكون الا جوهرا وهو ضعيف اذ القيام هو
الاختصاص الناعت فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع
تحيزه وان سلم فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل اخر
وهو الجوهر واحتج الحكماء بان السرعة والبطوء عرضان قائمان
بالحركة فانها المنعوت بهما دون الجسم الرابع في بقاء الاعراض منعه
الشيخ وتمسك بان البقاء عرض فلا تقوم بالعرض ولانه لو بقي لامتنع
زواله لانه لا يزول بنفسه لاستحالته ان ينقلب الممكن ممتنعا والمؤثر
لطريان ضد فان وجوده مشروط بعدم الضد الاخر وانتفاء
لزوال شرط فانه الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور ولا فاعل
اذ لا بد من اثر فيكون موجدا لا معدما واجيب عن الاول
بمنع المقدمتين وعن الثاني بان عدمه يقتضيه ذاته تعالى بشرط
والالزام مشترك ومرمي بان عين محله او انتفاء شرط وهو
عرض لا بشيء او فاعل ولا يسلم ان اثره لا يكون عدميا متجددا وقد
تمسك النظام في امتناع بقاء الاجسام الخامس في امتناع قيام
العرض الواحد بمحلين اذ لو جاز لجاز حصول الجسم الواحد في
مكانين ولا يمتنع الجزم بان السواد المحسوس في هذا المحل غير
المحسوس في ذاك ويلزم اجتماع عليين مستقلين على تشخص احد

وزعم جمع من الاوائل ان الاضافات كالجوار والقرب تعرض لامرين
وقال الموقفانهم التاليف تقوم بجوهرين والاباء امتناعا عن الانفكاك
كالمجاورين ولا تقوم بالكثر والا لقوم بعدم التالف فلا يبقى الباقيان
مولفين واجيب بان امتناع الانفكاك الى احتياج التاليف
اليهما ليس اولى من احالة الى احتياج احدهما الى الاخر الصاق
فاعل الجبار الفصل الثاني في مباحث الكم الاول في اقسام الكم
اما ان ينقسم الى اجزاء لا يشترك في حد واحد وهو المنفصل او الى اجزاء
يشترك وهو المتصل فان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان
فهو المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وبه ينتهي السطح
هو ينتهي بالنقطة وان انقسم في جهتين فهو السطح والبسيط وبه ينتهي
الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخين
والثخن مابين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر
صعودا فسمك وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول وهو
البعد المعروض اولا ويقال الطول لامتداد بين المتقاطعين في
السطح والاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن ظهر ذوات الاربع
الى اسفله والعرض هو المعروض ثانيا والامتداد الاقصر والاخذ من
يمين الانسان الى يساره ومن راس الحيوان الى ذنبه والطول والعرض
والعمق كميات ماخوذة مع اضافات الثاني في الذات وبالعرض
الكم بالذات ما يكون كما في نفسه والكم بالعرض ما يكون حالا في كم
كالزمان فانه وان كان متصلا بالذات فانه متصل بالعرض لتقدره
بالحركة المنطبقة على المسافة ومنفصل اذا انقسم بالساعات
او محلا له كالجسم او المعدود او حالا في محل كما يقال هذا البياض
بياض كثير ومتعلقا به كالقوة المتناهية والغير المتناهية
بحسب مراتب اثارها ولا تناهيها عددا او زمانا الثالث
في حصر هذه الكميات قال المتكلمون العدد مركب عن

الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سيتحقق و
اما المقادير فهي الجسمية او جزوها بناء على ان الاجسام مركبة
عن اجزاء لا تتجزى وليست هي امورا زائدة عليها والا لانقسمت بانقسام
الجسم الذي هو محلها فيتقسم الخط عرضا والسطح عمقا وهذا اخلف
قيل ليست من الاعراض السارية فلا يلزم انقسامها واجيب
بان السطح مثلا ان لم يكن في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فلا يكون
حالا فيه وان كان فاما ان يكون بتمامه في كل واحد فيتقوم الواحد
بالكثير او لا بتمامه فيلزم القسمة احتج الحكماء بان الجسم الواحد قد
تتوارد عليه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المعينة كما يرى
الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف
اخرى فلا يكون جوهرا واجيب عن الاول بان التغير هو الشكل
او اوضاع اجسام الجسم وعن الثاني بمنع المقدمات الرابع الزمان
من الناس من انكر وجوده لانه لو كان قار الذات اجتمع الحاضر
والماضي فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان ولو لم يكن
لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان
فيتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان اخر
والمثبتون تمسكوا بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة
معينة بقدر من السرعة واخرى مثلها ابتدائا معها فقطعت
المسافة معها وان تاخرت الثانية في الابتداء واتفقتا في الوقوف
وكانت ابطا قبلت احدا الاول امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة واقل منها ببطو معين وبين احدا الثانية وتركها امكان
اقل من ذلك بتلك السرعة المعينة وهو جزء من الامكان الاول
فيكون قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم كذلك الثاني
كون الاب قبل الابن ضروري فتلك القبلية ليست وجود
الاب ولا عدم الابن لتعقلهما مع الغفلة عنها ولا امرا عدميا

لانها نقيض اللاقبلية التي اذا اريد ثبوتي واجيب بان هذه الاحكام
امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج وكذا القبلية ثم
اختلفوا فقيل انه جوهر مجرد لا يقبل العدم والا لكان عدمه
بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيلزم وجوده حال
عدمه وهو محال ورد بان المحال انما يلزم من فرض عدمه مطلقا
وقيل هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام وظاهره
وقيل حركته لانه غير قار الذات ومنع بان الحركة اما سريعة
او بطيئة والزمان ليس كذلك وقيل مقدارها وهو مذهب
ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على انه يقبل
المساواة والمفاوتة وما كان كذلك فهو كم فالزمان كم والكم
منفصلا والا لانتهت الى ما لا ينقسم فهو متصل غير قار لان
اجزاءه لا تجتمع وله مادة لا يكون المسافة ولا المتحرك ولا شيء من
هيئاته القارة فيكون هيئة غير قارة وهي الحركة وتلك الحركة
مستديرة لان المستقيمة تنقطع والزمان لا ينقطع فتكون اسرع
الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات وهي الحركة اليومية
واعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية
وذلك انما يثبت لو ثبت قبولها لذاته وان الجوهر الفرد ممتنع الوجود
لكونه كما متصلا غير قار يستلزم ان يكون له محل اما العرضية
او لحدوثه المحوج الى المادة الخامس في المكان المكان امر موجود لان
بديهة العقل يشهد بان المتحرك يتحرك من مكان الى اخر والاشارة
من العدم الى العدم وهو خارج عن المتمكن لان الجرم ينتقل
بانتقاله بخلاف المكان وهو السطح الباطن للحاوي المماس
للسطح الظاهر للمحوي عند ارسطو طاليس او البعد المجرد الموجود
الذي ينفذ فيه الجسم عند شيعته والمفروض عند المتكلمين دليل
الاول ان المكان هو السطح او الخلاء والثاني باطل لوجوه

الأول انه لا يكون عدميا والا لما قبل الزيادة والنقصان ولا وجوديا
لوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما
مجرد وذلك يفضي الى تجويز تداخل العالم في حبة خردل ووجه الثاني ان
مجرد لا يكون لنفسه ولا للوازمه والا لكان كل بعد كذلك ولا لعوارضه
والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض ووجه الثالث
البعد ان كان مما يتحرك كان له حيز وكان هناك ابعاد متداخلة الى
غير نهاية وان لم يكن لها من حيث انها باسرها قابلة للحركة
مكان وذلك لا يكون بعدم وان لم يكن فالمانع عنها ان كان الذات
فما يلزم انها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد وان كان مما يعرض
لها فطبيعتها من حيث هي قابلة ويعود الالزام الثاني
لو كان خلاء لزمان وقوع في فرسخ خلا مثلا لو كان ساعة وفي
فرسخ ملاء عشر ساعات وفي ملاء اخر قوامه عشر قوام الاول
ساعة ساعة فزمان ذي المعاوق كزمان عديم المعاوق هف
لو كان خلاء سواء كان عدميا او بعدا متشابها لم يكن
حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فيلزم ان لا يسكن فيه الا بعد البعض
واجيب عن الاول بان الزيادة والنقصان باعتبار العرض
وعدم الاحساس بهما معا لا يستلزم التداخل والاتحاد وان ذات
البعد منه لا تنقض الغنى ولا الحاجة ولا يقبل الحركة مجردا وذلك
لا يوجب امتناع حركته ماديا وعن الثاني ان الحركة لو انها يقتضي زمانا
الكائنة في الخلاء لا في زمان كيف وكل فعل لها على مسافة
منقسمة ومتجزئة لانقسامها الى اجزاء بعضها قبل بعضها بعد
وتوزعه بحسب هذا الفرض فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة
وعشر تسع ساعات وعن الثالث بان الخلاء بجرمه عابر به
مقدار العالم وحصول بعض الاجسام في بعض الجوانب لما فيها
من الملاءمة والمنافرة واقتضاء القرب والبعد وعوارض بان

القول بان السطح باطل والا لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية
لان كل جسم فله حيز لا محالة ولما كان الحجر عند خروج الماء ساكنا
لا انتقال في سكونه بقاء نسبته مع الساكنات لان بقاء النسبة
متبدل بسكونه ولكن لزم ازدياد المكان مع تصغير والمتمكن بحاله كما
اذا انكسرت شمعة مدورة وبالتربيع والدليل على امكان الخلاء انه
لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط اول زمان
الارتفاع ولو لم يكن خلاء لكنا من حركة بعوضة تدافع جملة العالم لاشتغال
تخلخل ما وراءه وتكاثف قدامه لان زوال مقدار وحصول
اخر فرع وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع الفصل
الثالث في الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة في
اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة
بالكميات والاستعدادات اما القسم الاول ففيه مباحث
الاول في اقسامها الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة
سميت انفعاليات والا فانفعالات لانفعال الحس عنها اولا
ولانها تابعة للمزاج اما بالشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم
او بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء وهي تنقسم بانقسام حواس الحس الظاهر
الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى
كيفيات اولى لتكيف البسائط بها اولا والخفة والثقل والصلابة
واللين والملاسة والخشونة والى المبصرات وهي الالوان والاضواء
والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي
الطعوم والى المشمومات وهي الروائح الثاني في تحقيق الملموسات
الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها والحرارة تحصل
تفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تصعد الالطف
فالالطف فينضم كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان
الالتحام شديدا فيفيد سيلانا ودورانا ان كان اللطيف

والكثيف قريبين من الاعتدال لما بينهما من التلازم والتجاذب كما في
الذهب ولسيما ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد وتصير
باللطيف اي قويه واللطيف اكثر والاسيما ان الحرارة الغريبة مغايرة
للحرارة الغازية وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب وقيل هي حران
الحمر الغاري المتكبر وقد تحدث الحرارة بالحركة ويدل عليه التجربة لانه
لو كانت الحركة مسخنة لسخنت العناصر الثلاثة وصارت نيرانا
بسبب حركات الافلاك لان الافلاك لا يقبل السخونة فلا يتسخن ولا
يتسخن ما جاورها واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة ولا الجسم والا
لكان الاحساس بالحجر احساسا بالبرودة واما الرطوبة فقال
الامام هي البلة المقتضية لسهولة الالتصاق والانفصال لانها
فيكون الحجر ارطب من الماء اذ هو الصق بما لانه ينفصل
بعسر وقال الحكماء هي كيفية توجب سهولة قبول الشكل
وتركه وهي غير السيلان فانه عبارة عن حركات يوجد في اجسام
متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا
حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيالا والعسر مقابلها في
الراس واما الخفة والثقل فهما قوتان يحس من محلها بواسطتها
مدافعة صاعدة او هابطة ويسميها المتكلمون اعتمادا والحكماء
ميلا طبيعيا وهو لا يوجد في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي لامتناع
المدافعة عنه واليه ثم الميل قد يكون نفسانيا كاعتماد الانسان
على غيره وقسريا كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع ميلان الى
جهة واحدة كما في الحجر المرمي الى اسفل والانسان المنحدر و
الى جهتين ان فسرناه بما يوجب المدافعة لانها ولذلك
يختلف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا
في الصغر والكبر والصلابة ممانعة الغامرة واللين عدمها وقيل
هما كيفيتان يقتضيانها والملاسة والخشونة استواء بعض الاجزاء

ولا استواء فيهما من مقولة الوضع الا اذا فسرنا بالكيفيتين التابعتين
للوضع الثالث في تحقيق المبصرات اما الالوان فاظهر المحسوسات
ماهية وهليه وقد قيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء بالاجسام
الشفافة المتصغرة كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق
الزجاج والسواد من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه واجيب
بان ذلك قد يكون سبب حدوثهما والبياض يحس به مما لا يعقل
فيه ذلك كالبيض المسلوق ولبن العذراء فانه يجف بعد الابيضاض
وانه دليل على قلة المائية فيه والمشهور ان اصل الالوان هو
السواد والبياض والباقي يتركب منهما وقيل الحمرة والخضرة و
والصفرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء
لانا لا نحس بها في الظلمة وذلك اما لعدمها او لعائق الظلمة
والثاني باطل لان العدم لا تعوق فتعين الاول والاعتراض
عليه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها فلا يرى عند عدمه
فرع الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة وضعيفة اذا
اختلط اجزاء صغار يضادها اختلاطا لا يمتاز معه واما
الاضواء فقيل انها اجسام سماوية ينفصل عن المضيء لانها
متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب وانعكاسها وكل متحرك جسم
واجيب بمنع الصغرى ودليلها وعورض بانها لو كانت
اجساما متحركة لاقتضى طباعها التحرك الى جهة واحدة وايضا
لو كانت اجساما وكانت محسوسة سترت ما تحتها فكان
الاكثر ضوءا اكثر سترا والواقع خلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن
الضوء محسوسا وقيل هو اللون كالبلور اذا كان في ظلمة
ثم ان منها ما هو اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته
ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف وما هو ثان وهو
الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كالحاصل على وجه الارض

وقبل الاسفار وعقيب الغروب ومن مقابلة القمر ويسمى نورا
وظلاما ان حصل من مقابلة الهواء المكيف به والمالم يحس
به كما يحس بالجدار المضي لضعف لونه والذي هو مرئي على الا
يسمى لمعانا ان كان ذاتيا كما في للشمس والابريقا وكالمراة
والظلمة عدم النور عما من شانه وقيل هي كيفية تمنع الابصار
ومنع بانه لو كان كذلك لوجب ان لا يرى الجالس في ظلمة نارا
توقد في قربه وما حولها والغائر ان تقول المانع ظلمة محيطة
بالمرئي لا بالرائي الرابع في بحث المسموعات الحروف
كيفيات يعرض للاصوات يتميز بعضها عن بعض في الثقل
والخفة وهي تنقسم الى مصوت وهي حروف المد واللين والى صامت
وهي ما عداها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج
الهواء بقرع او قلع عنيف وان الاحساس به يتوقف على
وصول الهواء الى الصماخ لانه يميل بهبوب الرياح ويتخلف
عن مشاهدة السبب كما في ضرب الفاس ولانه لو وضع طرف انبوبة
على صماخ انسان وتكلم فيه لم يسمع غيره وانه محسوس به في الخارج
الا انما علمت جهته والصدى صوت يحصل من انصراف هواء
متموج عن جبل او جسم املس الخامس في بحث الطعوم
الجسم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل فيه
اما الحرارة او البرودة او المعتدل بينها فيفعل الحار في الكثيف
مرارة وفي اللطيف حرافة وفي المعتدل ملوحة والبرودة في
الكثيف عفوصة وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا و
الكيفية المعتدلة في الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي
المعتدل تفاهة وقد يطلق التفه على ما لا طعم له او لا يحس
بطعمه كالنحاس فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس
به ايضا وقد يجتمع طعمان كالمرارة والقبض في الحضض ويسمى

السادس ويسمى الزعوقة في السبخة والملوحة والمرارة البشاعة
في المشمومات الروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والمخالفة لم تسمى منتنة
وقد يقال رائحة حلوة وحامضة باعتبار مقارنتهما وليس لانواعها
اسماء خاصة وسبب الاحساس بها وصول الهواء المتكيف به
الى الخيشوم وقيل المختلط بجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة
واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية فهي الحيوة والصحة
والمرض والادراك وما يتوقف عليه كالقدرة والارادة فما كان منها
راسخة سميت ملكة وما ليس كذلك سميت حالا ولنا فيها مباحث
الاول في الحيوة وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض
عنها سائر القوى واستدل الحكيم على مغايرتها لقوى الحس
والتغذية بان عضو المفلوج حي وليس بحساس وعضو الذابل
حي وليس بمغتذ والنبات بعكسه ومنع بان عدم الفعل لا يستلزم
عدم القوة لجواز ان يمنعها عنه عائق الثاني القوة ما يؤثر بالفعل
لانه لو سلم لزم ان لا يطلق لفظ القوة عليه لا عدمه وبان غاذية
النبات تخالف غاذية الحيوان بالذات وقد شرطها الحكماء والمعتزلة
بالبنية ومنع بانها ان قامت بالمجموع والحدث كان الواحد حالا
في محال وهو محال وان تعددت كان كل واحد مشروطا بالاخر وهو دور
والموت عدم الحيوة عما من شانه هي وقيل هو كيفية تضاد الحيوة
لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق هو
التقدير الثاني في الادراكات وهي اما ان تكون ظاهرة كاحساس
المشاعر الخمس واما باطنة وهي تنقسم الى تصورات وتصديقات
والتصديق اما ان يكون جازما او لا والاول اما ان يكون لموجب
او لا والثاني التقليد والاول اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه
وهو الاعتقاد او لا وهو العلم والثاني اما ان كان متساوي الطرفين
فهو الشك وان لم يكن فالراجح ظن والمرجوح وهم والتصور هو وجود

صورة المعلوم في العالم والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل
انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره تميزا لا يتحقق الا مع الثبوت
وليس هو في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يوجب كون
الذهن حارا وباردا مستقيما مستديرا معا عند تصور هذا والحق
انهم ان قصدوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المراة فيحتمل وان ارادوا
ما يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل لانها عرض والمتصور
قد يكون جوهرا والشي قد يتصور نفسه فلو حصل فيه نفسه
لزم اجتماع المثلين لا يقال العاقل والمعقول والعقل واحد لان
العاقل هو الذي حصر عنده ماهية مجردة والمعلوم هو الذي حضر
عنده ما يغايره لان تصور الشي عند نفسه محال وقيل تعلق خاص
بين العالم والمعلوم فيتعدد بتعدد المعلومات ويشكل بتعقل
الشي نفسه وقيل صفة يوجب العالمية وهي حالة لها تعلق بالمعلوم
فعلى هذا لا يتعدد بتعدد المعلومات فرعان على القول بالصورة
الاول الصور العقلية تفارقها الخارجية في انها محسوسة ومعها
وممتنعة الحلول في مادة ما هي اصغر منها وبدفعه بحدوث
ما هو اقوى منها الثاني الصور العقلية كلية لا على معنى انها كلية
في نفسها فانها صور جزئية في نفوس جزئية بل على ان المعلوم كلي
او لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع سواء والعلم اجمالي
يتعلق بامور متعددة باعتبار يتعلق شامل لها وتفصيلي باعتبار كل
واحد منها وفعلي مثل ان تصورت فعلا فتفعله وانفعالي كما اذا شاهدت
شيا فتعقلته مسئلة للنفس اربع مراتب الاولى استعداد التعقل
ويسمى العقل الهيولاني الثانية ان تحصل البديهيات باستعمال
الحواس في الجزئيات وهو العقل بالملكة التي هي مناط التكليف الثالثة
ان تحصل النظريات بحيث يتمكن من استحضارها ويسمى العقل بالفعل
الرابع ان تستحضرها وتلتفت اليها ويسمى العقل المستفاد

الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وهو مثل يعقب
اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضر وقيل القوة مبدا
الافعال المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا والفلكية عند من يجعلها شاعرة
على الاول والساعة على الثاني والقوة العنصرية خارجة عنهما ومن عد المزاج
لانه من جنس الحرارة والبرودة وتاثيره من جنس تاثيرهما والقدرة ليست
كذلك والقوة مبدا الفعل مطلقا وقد يقال لامكان الشي مجازا والخلق
ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق روية
والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء
من منع ذلك ارادها القوة المستجمعة لشرائط التاثير وهذا زعم
ان القدرة مع الفعل والمحبة ترادف الارادة فالمراد بمحبة الله تعالى
للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته والرضا ترك
الاعتراض والعزم جزم الارادة بعد التردد الرابع اللذة والالم بديهيا
التصور وقولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي فيه نظر لانا نجد
من انفسنا حالة مخصوصة ونعلم انا ندرك ملايما ولا نعلم ان تلك الحالة
هي نفس الادراك او غيره وبتقدير المغايرة فاللذة كلا منهما او احدهما
ما قيل من ان اللذة هي دفع الالم خطا للانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه
الحسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال من غير سابق الم الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها يصدر
الافعال عن موضعها سليمة والمرض بخلافه فلا واسطة واما الفرح
والحزن والحقد وامثال ذلك فغنية عن البيان واما القسم الثالث
فهو الكيفيات المختصة بالكميات وهي اما ان يكون عارضة للكميات
وحدها اما للمتصلات كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتشكل
واما للمنفصلات كالزوجية والفردية والاولية والتركيب واما ان
يكون مركبة عنها وعن غيرها كالخلقة المركبة من الشكل واللون وهو
من الكيفيات الاستعدادية فهو ان كان استعدادا نحو اللاانفعال كالصلابة

يسمى قوة وان كانت استعدادا نحو القبول يسمى ضعفا ولا قوة الفصل
الرابع في الاعراض النسبية وفيه مباحث الاول في هليتها انكرها جمهور
المتكلمين الا الاين وقالوا لو وجدت لوجد حصولها في محالها وتسلسل
احتج الحكماء بانها تكون بحقيقة لا فرض ولا اعتبار لها دون من الخارج
وليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن ولا ذات الجسم لانه لا يقاس
الى الغير ونوقض بالعمى والمضي الثاني الاين وسماه المتكلمون كونا وقالوا
حصول الجوهر ان كان بعد الحصول في مكان واحد سكون وفي مكانين حركة
فحصوله اول حدوثه لا حركة ولا سكون وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو
بالقوة من حيث هو بالقوة وبيانه ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون
حصولها كمالا وتفارق غيره من حيث ان حقيقته ليست الا التادي
الى الغير فيكون ذلك الغير متوجها اليه ممكن الوجود فيتادى
اليه فيكون حصوله كمالا ثانيا وذلك الشيء عند ما لم يصل اليه يبقى فيه
شيء بالقوة والانكار وحصولا لا توجهها فتبين انها كمال اول لما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة وحاصله قريب مما قال قدماؤهم ومن انها خروج
عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج وذلك قد يكون في الكم كالتخلخل
والتكاثف ومما ازدياد المقدار وانتقاصه من غير ضم ولا فصل و
كالنمو والذبول ومع ازدياد وانتقاص يكونان بهما وفي الكيف
كاسوداد العنب وتسخن الماء ويسمى استحالة وفي الوضع كحركة الفلك
ويسمى حركة دورية وفي الاين كالحركة من مكان الى مكان اخر وتسمى نقلة
ولا تكون في الجوهر لان حصوله دفعة ويسمى كونا ولا في ساير المقولات
لانها تابعة لمعروضاتها ولا بد لكل حركة من ستة امور منه الحركة وما
اليه وما فيه وما له وما به والزمان ويتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة
موضوعها وزمانها وما هي فيه اذ الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين

فقد ينتقل وينمو في ان واحد ومتى اتحد ذكر الحد المبدأ والمنتهى لا محالة
ولا عبرة بوحدة المتحرك وتعدده وتنوعها بتنوع ما منه وما اليه
كالهبوط والصعود وما فيه كاخذ الابيض الى التصفر المحمر الى
السواد والى التخضر الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع
المحرك والموضوع والزمان ان قد تنوعه لجواز اشتراك المختلفات
في اثر واحد عارض او معروض والعد واختلافها بالجنس باعتبار ما هي
فيه كالنقلة والاستحالة والنمو وتضادها ليس لتضاد المحرك
والزمان لما سبق وما فيه لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة
الطريق بل لتضاد ما منه وما اليه اما بالذات كالتسود والتبيض
او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأيهما ومنتهاهما
نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما
صار مبدأ والاخرى منتهى وانقسامها بانقسام الزمان وانقسام
المسافة والمتحرك ولا بد لها من قوة توجهها وتلك القوة ان كانت
مستفيدة من سبب خارج سميت الحركة قسرية والا فان كان لها
شعور بما يصدر عنها سميت ارادية والا سميت طبيعية وكل منها
سريعة وبطيئة فالبطؤ ليس لتخلل السكنات والا لكانت
نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس تضعف يوم
الى حركاته نسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركته فيكون سكناته
ازيد من حركاته الوف الف مرة فينبغي ان لا يحس بحركاته القليلة
المغمورة في تلك السكنات وايضا لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا
ويسكن الظل لجاز في الجزء الثاني والثالث حتى يتم الارتفاع
بل الموجب له في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية
ممانعة الطبيعية وفي الارادية ممانعتهما والمشهور انه لا بد

وان يتخلل بين كل حركتين مستقيمتين سكون لان المنتقل المتحرك
للجسم لا بد وان يكون حاصلا معه الى ان يصل الى الحد المعين
فوجود ذلك الوصول في ان الحركة عن هذا الحد لا بد وان يكون
للمنتقل اخر وحدوثه في ان اخر لاستحالة الاجتماع المنتقل الى الشيء مع المنتقل
عنه ويكون بينهما زمان والا لزم توالي الانات ويكون الجسم
في ذلك الزمان ساكنا ورد بان المحقق يمنع امتناع اجتماع
المثلين وتوالي الانات الثالث في الاضافة تطلق المضاف
على الاضافة وهو المضاف الحقيقي وعلى معروضها وعليهما
جميعا وهو المشهوري ومن خواصها التكافؤ في لزوم الوجود
ووجوب الانعكاس كما يقول اب الابن وابن الاب وانها
اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كان في الاخر كذلك
اما لو حصل موضوع احدهما لم يلزم ان يحصل موضوع الاخرى
ثم منها ما يتوافق في الطرفين كالتماثل والتساوي او يختلف
اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا او غير محدود ككونه
زائدا وناقصا والاتصاف بها قد يحتاج الى صفة حقيقية في
الجانبين كالعاشق والمعشوق او في احدهما كالعالم والمعلوم
وقد لا يحتاج كاليمين والشمال وهي تعرض سائر المقولات
فالجوهر كالاب والكم كالعظيم والكيف كالاحر والاين كالاعلى
والمضاف كالاقرب والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد تقطعا والاضافة في تشخصها ونوعيتها وجنسيتها
وتعددها تابعة لمعروضاتها فمن فروع التقدم على الشيء قد يكون
بالزمان كتقدم الاب على الابن وبالذات والطبع كتقدم الجزء
على الكل وبالعلية كتقدم الشمس على ضوءها وبالمكان كتقدم الامام

على المأموم وبالشرف كتقدم العالم على الجاهل وليس في سائر المقولات
النسبية مزيد بحث فلنختم الكلام في الاعراض الباب الثالث
في الجوهر قال الحكماء الجوهر اما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا او
هو الصورة او مركب منهما وهو الجسم او لا كذلك وهو المفارق فان
تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس والا فهو العقل وقال
المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة وهو الجسم
او لا وهو الجوهر الفرد ومباحثه ينحصر في فصلين الاول في مباحث
الاجسام الاول في تعريف الجسم الحد المرضي عند جمهور المتأخرين
انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة واعترض
عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته والقابل ان كان عرضا لم يكن جزء
الجوهر وان كان جوهرا دخل الجنس تحته ويستدعي فصلا
اخر ويتسلسل وبهذا علم ان الجوهر لا يكون جنسا وقالت
المعتزلة انه الطويل العريض العميق وقال بعض اصحابنا انه
مركب من جزئين فصاعدا ولا شك ان حقيقة الجسم اظهر
من ذلك البحث الثاني في اجزائه ذهب جمهور المتكلمين الى
ان الاجسام ~~الى ان الاجسام~~ البسيطة الطباع مركبة
من اجزاء صغار لا ينقسم اصلا وقيل من اجزاء من اجزاء غير
متناهية وذهب الحكماء الى انها متصلة في نفسها كما هي عند
الحس قابلة لانقسامات متناهية لا نهاية لها وقيل قابلة
لانقسامات متناهية حجة المتكلمين ان الجسم قابل للقسمة وكل
ما هو قابل للقسمة ليس بواحد والا لقامت به وحدته والقسمة
بانقسامه وايضا وكل منقسم بتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة
فيكون منقسما بالفعل فيكون منقسما متعددا بتعدد تلك الخواص

العارضة لها وايضا نحو به التسمين المتفاصلين بالتعم ان كانت
حاصلة قبل التقسيم فهو المطلوب والا لكان التقسيم اعدام الجسم
الاول وحدا باللتسمين فعلى هذا الوسق بعوض براس ابره
سطح البحر اعدم البحر الاول واوجد بحرا اخر وفساده لا يخفى
فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء وتلك
الاجزاء لا ينقسم والا لكانت ذات اجزاء اخر فيكون
الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها وهو محال لان كل عدد
متناه كان او غيره فالواحد موجود فيه فاذا اخذنا ثمانية
اجزاء بحيث تكون في كل جهة جزءا يحصل جسم متناهي الاجزاء
وح يكون نسبة حجمه الى حجم سائر الاجسام نسبة متناهي
القدر من اجزاء غير متناهية الى متناهي القدر لكن ازدياد
الجسم بازدياد التاليف والتضعيف فلو كان جسم متناهي القدر
من اجزاء غير متناهية لكانت نسبة الاحاد المتناهية
الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا
خلف ولانه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية لامتنع
قطع المسافة لتوقفه على قطع اجزائها وقطع كل جزء مسبوق
بقطع ما قبله فيكون قطعه في زمان غير متناه
وايضا النقطة موجودة بالاتفاق وهي لا تقبل القسمة فان
كان جوهرا كما هو عندنا حصل المطلوب وان كان عرضا
لم ينقسم محلها والا انقسمت بانقسامه وايضا فالحركة
الحاصلة غير منقسمة والا لما كان الكل حاصلا ولا
ينقسم ما فيه فثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لا بالفك
الحركة لحسب الا الماضي او المستقبل لانه لو وجب

ان لا يوجد الحركة اصلا احتج الحكماء على نفي جوهر الفرد
بوجوه الاول كل متحيز يتميز يمينه عن يساره والوجه
المفضي منه غير الملاقي لا يقال ذلك لتغاير وجهيه لانهما
ان كانا جوهرين ثبت المدعى والا لزم تغاير محليهما
الثاني انا اذا فرضنا خطا من اجزاء شفع فوق احد طرفيه جزءا
وتحت الاخر جزءا وتحركا على التساوي يتحاذيان بالاحالة على منتصف
جزئين فيلزم الانقسام الثالث كلما قطع السريع بحركته
جزءا قطع البطيء اقل منه والا لزم ان يساويه في حيز وتقف
في اخرى وهو باطن فاذن الرابع الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان
ظله مثلثه كان مثله من الظلال نصفه فيكون له نصف فينتصف
الجزء المتوسط وقد برهن اقليدس على ان كل خط يصح
تنصيفه وهو يقتضي ذلك الخامس اذا فرض خطا من
ثلثة اجزاء على احد طرفيه جزء وتحرك الخط الى اليمين والجزء الى
اليسار فان انتقل الى ما فوق الجزء الثاني فهو محال لان الجزء
الثاني اسفل الى حيز الجزء الاول وان اسفل الى ما فوق الثالث
فهو قطع جزئين حين ما قطع ما تحته جزءا واحدا فينقسم الزمان
والحركة والمسافة السادس الجوهر مستدير ان كان كرة فاذا
انضم بجزء اخر وقعت بينهما فرج لا يسع اجزاء مثلها فيلزم
الانقسام وان كان غيرها كانت فيه زوايا فينقسم السابع
اذا دارت الرحا رسمها قطع الطوق العظيم جزءا فالصغير
اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء او جزءا تاما فيتساوى
الصغير والعظيم او يقطع تارة جزءا ويسكن اخرى
فيتفكك اجزاء الرحا وكذلك القرحار ذو الشعب الملتف

ثم قالوا فالجسم متصل في نفسه يقبل انقسامات لا نهاية
لها والقابل لها ليس الاتصال لانه ينعدم عندها والقابل
يبقى مع المقبول فهو شيء اخر يقبل الاتصال والانفصال
ويسمى هيولى ومادة والاتصال صورة واعلم ان تمنع
الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية لا ...
القسمة الوهمية مبدأ عنه الى جواز القسمة الانفكاكية
لان الاجزاء المفروضة متماثلة فيصح بين كل اثنتين
منها ما يصح بين الاخريين فيصح بين المتباينين ما
يصح بين المتصلين وبالعكس لانا نقول لم لا يجوز
ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية
او متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك ويكون
تلك قابلة للاتصال والانفصال وان سلم اتصال
الجسم فلم لا يجوز ان يقال هو وحدة الجسم والانفصال
هو التعدد والقابل لهما الجسم فرع الصورة
لا ينفك عن المادة لانها لا ينفك عن التناهي والتشكل
والموجب لهما ليس الجسمية العامة ولا شيئا من
لوازمها والا تساوى الجزء والكل فيهما ولا الفاعل
والا استقلت الصورة بالانفعال فهو الحامل عما فيه
من الصفات ولانها قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل
ما قبل الوهمية قبل الانفكاكية وكل ما قبل الانفكاكية فله
مادة على ما سبق تقرير هذه المقدمات ولا الهيولى
عنها لانها لو تجردت ذات وضع وانقسمت في جميع الجهات
كان جسما والا لكانت نقطة او خطا او سطحا او لو تجردت

قالوا م

مجردات وضع فاذا لحقتها الصورة يصير ذات وضع
مخصوص بامكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح ولانها
لو تجردت لكانت موجودة بالفعل ومستعدة للصورة
والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون لها ما يقتضي هذه الصورة
وهي الهيولى فيكون للهيولى اخرى فالهيولى يفتقر
اليها في بقائها وتحيزها والصورة تحتاج الى المادة في
تعينها وتشكلها والمادة ايضا لا تخلو عن صورة اخرى
نوعية والا لما اختلف الاجسام في الجهات والامكنة
والكيفيات والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك
بسهولة او عسر واعلم ان بناء هذه الكلمات
على نفي الفاعل المختار والحق ثبوته وقع ذلك فللمعترض
ان يجوز انفعال الصورة بنفسها وعدم استلزام قبول
القسمة الوهمية قبول الانفكاكية وان يقتضي المادة المجردة
وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها وكون الواحد
مبدأ لكثير مع ان القابلية ليست اثرا ووجود المادة
بالفعل ليست معنى ذاتها وان تطالبهم بما يوجب
الاختلاف في الصورة النوعية ثم يزعم ان ما
يحلونه اياه من الاحوال العنصرية السابقة
واختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض
والهيئات السابقة في اجسامه قالت
الحكماء الاجسام اما بسائط او مركبات والبسائط
تكون كرية لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي صفات
مختلفة وتنقسم الى فلكيات وعناصر والاول افلاك

للرطوبة العنصرية طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة في القابل الواحد لا تقتضي هيئات مختلفة بناء على ان الواحد لا يصدر عنه

والكواكب والافلاك التاسعة بالارصاد وتسمى الاول الفلك الاعظم والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام المتناهية بحسب ما سنذكره فيكون حينئذ هو نهايتها التي الى الجهة محل الاشارة ومقصد المتحرك بالوصول اليه فيكون موجودة غير مجردة وليس بجسم لانها غير منقسمة والا فالمواصل الى نصفها ان وقف فالجهة هو لا ما بعده والا فحركته لم تكن عن الجهة فلذلك ان كانت انتهائها فالجهة ما بعده في جسمانية والمحدد لها جسم واحدا ذلو تعدد ولم يحط البعض بالبعض يتحدد القرب بها دون البعد وان احاط فالمحاط حشوا والمحيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه وهو بسيط والا لصح الانحلال عليه وهو بالحركة المستقيمة المتوجهة الى الجهة فالجهة له لانه كريا الثاني الارصاد شاهدة على ان الكواكب والافلاك تتحرك بالحركة اليومية وبحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم محيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على احاطته بجميع الاجسام واما الثالث الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك وللقائل ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق يتحرك بنفسه او باعتماد الكواكب عليه

...حيث الاول انها باسرها شفافة ولو كانت ملونة لحجبت نور الابصار عن رؤية ما وراءها لا حارة ولا باردة والا لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر لمجاورتها ولا خفيفة ولا ثقيلة الا لكانت في طباعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل والانفصال وعسرهما لا يتم الا بالحركة المستقيمة ولا قابلة للحركة الكمية لانه لو ازداد محدب المحيط لزم ان يكون فوقه خلا وهو محال ومقعره مثل محدبه فيستحيل عليه ما يستحيل على محدبه واذا لم يصغر مقعره امتنع ذلك في محدب المحاط به والا لزم التداخل او وقوع الخلاء بينهما وكذا في مقعره لانه كالمحدث في عدم الحقيقة وفيه احتمال لان امتناع ازدياد المحدب لعدم الخبر الذي هو شرطه ولا يلزم من ذلك اشتراك المعمولة فيه الثاني انها متحركة لان الاجزاء المفروضة فيها متماثلة فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للاخر ولا يتأتى ذلك الا بالحركة المستديرة فتصح الحركة المستديرة عليها وكلما صحت الحركة المستديرة عليه ففيه مبدأ ميل مستدير فما فيه ذلك كان متحركه بالاستدارة لوجوب حصول الاثر عند حصول المؤثر وايضا لو بقي كل جزء على وضع معين في حيز معين من اجزاء حيز الكل مع دوام النوع

غيره لزم الترجيح بلا مرجح ومما يخصوصان بالعناصر
وأما الكواكب فهي اجسام بسيطة مركوزة في
الافلاك مضيئة الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس
وليشهد له تفاوت نوره بحسب قربه عن الشمس
وبعده لا يعال فلعله كرة يضيء احد وجهيها ويظلم
الاخر ويتحرك على مركزها حركة تساوي حركة
الفلك اذ الخسوف يكذبه واما العناصر فخفيف
مطلق وهو النار حارة يابسة مماسه لمقعر فلك القمر
وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب مماس لمقعر
النار وثقيل مطلق وهو الارض بارد يابس ومحله
الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم وثقيل
مضاف وهو الماء بارد رطب وكان من حقه ان
يحيط بالارض الا انه لما حصل في بعض جوانبها بلال
ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية سال
الماء بالطبع الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة
وذلك حكمة من الله ورحمة ليكون منشأ للنبات
ومسكنا للحيوانات ثم انها باسرها كائنة وفاسدة
لان مياه بعض العيون تجمد حجرا والحجر تحله
اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد
يصير قطرا والماء المغلي والمشعل هواء والهواء
نارا بالنفخ القوي واما المركبات فانما تخلق
من امتزاج هذه الاربع لتقوم مختلفة معدة
لخلق ما خلقت وهي المعادن والنبات والحيوان

والمزاج هو الكيفية الحاصلة من تفاعل البسائط
بان تصغر اجزاؤها ويختلط حيث تكسر سورة
كل منها سورة كيفية الاخر فيحدث كيفية
متوسطة المزاج في حدوثها الاجسام محدثة
بذواتها وصفاتها وقال ارسطو الافلاك قديمة
بذواتها وصفاتها المعينة سوى الاوضاع و
العناصر بموادها وصورها الجسمية بنوعها
وصورها النوعية بجنسها وقال من قبله الكل
قديم بذواتها محدث بصورها وصفاتها واختلفوا
في تلك الذوات فقيل كان الاصل جوهرا فنظر الباري
اليها نظر الهيبة فذابت وصارت ماء ثم
حصل الارض منها بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف
والسماء من دخان النار وقيل كان ارضا وحصل
الهواء منها بالتلطيف وقيل كان هواء وقيل نارا
وتكونت البواقي بالتكثيف والسماء من الدخان
وقيل كان اجزاء صغارا من كل جنس متفرقة
متحركة فيما اجتمع منها اجزاء متماثلة التامت
واتصلت وصارت جسما وقيل كان نفسا وهيولى
فعشقت عليها وتعلقت بها وصار تعلقها
سببا لحصول اجسام العالم وقيل كان نقطة
فصار ذات اوضاع وتكونت نقاطا ثم اتصلت
فصارت اجساما وتوقف جالينوس في الكل
لنا وجوه الاول انه لو كان الاجسام في الازل

لكانت ساكنة اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية
للازل والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكونه
ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره فذلك
الغير لا بد وان يكون موجبا والا لم يكن فعله قديما
واجبا او منتهيا اليه دفعا للتسلسل والدور ح
يلزم دوامه بدوامه فلا يزول ابدا فالاجسام
لو كانت في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل فالملزوم
مثله قيل لو امتنع وجوده في الازل لامتنع مطلقا
لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا قلنا الممتنع ازلا
ليس ممتنعا لذاته كالحادث اليومي قبل الحدوث
لا امكان له فلا يكون متحركا ولا ساكنا قلنا ان سلم
فلا شك انه ذو وضع ومماس لما في جوفه فان بقي
على الوضع والمماسة المخصوصة له فساكن والا فمتحرك
قيل الازل ينافي حركة معينة لا الحركات الازلية
قلنا بل الحركة من حيث هي لما سبق قيل
لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم
حادث فيزول بحدوثه قلنا ننافي حدوثه
وجود السكون فيتوقف على عدمه ويلزم
الدور قيل القدرة على ايجاد معين قديمة
وينقطع بوجوده فانتقض ما ذكرتم قلنا المنقطع
التعلق وهو ليس امرا وجوديا الثاني
الاجسام ممكنة لانها مركبة ومتعددة فلها
سبب وذلك السبب لا يكون موجبا والا لزم الدوام

دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام
ذاته وهو محال فيكون مختارا وكل ما
له سبب مختار فهو محدث لا يقال لم لا يجوز ان
يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون
حركته شرطا لهذه الحوادث والتغيرات لان وجود
هذه الحوادث لو توقف على وجود حركة وتلك على
اخرى لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة
وضعا وطبعا وهو محال وان توقف على
عدمها بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة
علة تامة مستقرة لوجود هذا الحادث فيلزم من
دوامه دوامه الثالث الاجسام لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والاول بين
والثاني مبرهن في الباب الاول من الكتاب الثاني
واحتج المخالف بوجوه الاول انها لو كانت محدثة
لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص
وهو محال الثاني ان كل حادث فله مادة قديمة
دفعا للتسلسل وهي لا تخلو عن الصورة فالصورة
ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم
والا لكان عدمه قبل وجوده وقبلية لا تتحقق الا بالزمان
فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف وهو
مقدار الحركة القائمة بالجسم فيكون الجسم قديما
واجيب عن الاول بان المخصص هو الارادة وعن
الثاني والثالث بان مقدماتها غير مسلمة والاعتبار هنا

واعلم ان صحة الفنا وعليها متفرعة على حدوثها والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا انها ابدية اذ لو عدمت فعدمها اما ان يكون باعدام فاعل او طريان ضد او بزوال شرط والكل محال وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة متناهية سواء فرضت في خلاء او ملاء خلافا للهند لنا انا لو فرضنا خطا غير متناه وخطا متناهيا موازيا للاول فاذا مال الى المتناهية فلا بد من نقطة يكون اول نقطة المتناهية ويكون الخط متقاطعا بها والا لكان اول المسامتة مع ما فوقها فيكون غير المتناهي متناهيا هف واحتجوا بان كل جسم فما وراءه متميز ما اليه مسالا عما يلي حذوه عن ما يلي شماله وكلما كان كذلك فهو موجود جسماني او جسماني فثبت ان ما وراء جسم جسم اخر لا الى نهاية ومنع بان التميز وهم محض ليس يثبت الفصل الثاني في المفارقات وفيه مباحث الاول في اقسامها الجواهر العالية اما ان يكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة اياها او لا مؤثرة ولا مدبرة فالاول هو العقول العشرة والملاء الاعلى والثاني ينقسم الى مدبر علوية الاجرام العلوية وهي النفوس الفلكية والملكية السماوية والسفلية يدبر على العناصر وهي اما ان يكون مدبرة للبسائط وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلى الله عليه وسلم وقال جاءني ملك السحاب وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق فاما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية ويسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة والثالث ينقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون

وشرير بالذات وهم الشياطين ومستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة عن الابدان واكثر المتكلمين لما انكروا الجواهر المجردة قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة هذا ما استنبطه من فوائد الانبياء والمنقطعة من فوائد الحكماء واحاطه العقل بها من طريق الاستدلال لعلها هي من قبيل المحال كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو الثاني في العقول قال الحكماء هو اعظم الملائكة واول المبدعات كما روي عنه صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى العقل قال الحكماء واقوى ما استند لوا به وجهان الاول ان الموجد القريب للافلاك ليس هو الباري تعالى فانه واحد والواحد لا يصدر عنه المركب ولا جسم اخر لانه ان احاط بها لسعدم وجود على وجود هذا المقارن لعدم الخلاء فيكون الخلاء ممكنا لذاته وهو محال وان احاطت به لزم كون الحسيس علة للشريف ولان الجسم انما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة اليه فلا يؤثر في الهيولى ولا في الصورة وليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا هي تعمير قبل الهيولى فلا يؤثر في الجسم ولا ما يتوقف فعله على الجسم فالموجد لها جوهر مجرد مستغنى عن الادارة وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالى اولا ليس لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر اولا علة لما عداه من الممكنات ولا جسم لانه لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا هيولى ولا صورة ولا يتقدم احدهما على الاخرى ولان الهيولى قابلة للصورة فلا يكون علة فاعلة لها والتعين الصورة

مستفاد من الهيولى فلا تصدر الهيولى عنها ولا ما يتوقف
فعله على جسم فهو عقل وله وجود من المبدأ الاول ووجوب
بالنظر اليه وامكان من ذاته فيكون بذلك سببا لعقل اخر
ونفس وفلك يصدر من العقل الثاني على هذا الوجه
عقل ثالث وفلك اخر ونفسه وهلم جرا الى العقل العاشر
المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى يوم
يقوم الروح والملائكة المؤثر في عالم العناصر المفيض للارواح
البشر والعلم نسبه ان يكون العقل الاول لقوله عليه اول
ما خلق الله العلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال القدر
ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الخلق الثاني ونسبه
ان يكون العرش متصلا به لقوله عليه ما من مخلوق الا وصورته
تحت العرش فرع لما كانت العقول مجردة لم يكن حادثة
ولا فاسدة وكانت انواعها منحصرة في اشخاصها عند
الحكماء لانها بالعقل لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه الامور
لا يكون الا لما له مادة وكانت عاقلة لذواتها ولجميع الكليات
غير مدركة للجزئيات لما سيأتي تعريفها الثاني في
النفوس الفلكية احتجوا بان حركة الافلاك غير طبيعية والا
لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولا قسرية لان القسر
انما يكون على خلاف الطبع ويكون على موافقة القاسر في الجهة
والسرعة والبطوء اذ لا طبع فلها محركات مدركة اما
متخيلة واما عاقلة والاول باطل لان التخيل الصرف لا يتبعه
حركات دائمة باقية على نظام واحد وكل عاقل مجرد لما
سنذكر فثبت ان محركات الافلاك جواهر

مجرد

مجردة عاقلة وليس هي المبادئ القريبة للتحريك فان الحركات الجزئية
ممتنعة عن ارادة جزئية تابعة لادراكات جزئية لا يكون للمجردات
بل لقوى جسمانية فائضة عنها شبيهة بالقوة الحيوانية الفائضة
عن نفوسها على ابداننا وتسمى نفوسا ساحرية والمشهور انها
عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
اذ المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان
عليها الثالث في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء
ومحققي الاسلام منا ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فمن
وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وسائر البسائط لا ينقسم والا
لجزؤه ان كان علما به كان الجزء مساويا بالكل وهو محال وان
لم يكن فالمجموع ان لم يستلزم زائدا فكذلك وان استلزم
فيعود الكلام اليه ويتسلسل فمحله غير منقسم وكل جسم وجسماني
منقسم فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسماني ونوقض بالنقطة
والوحدة وانقسام الجسم الى ما يساويه في الجسمية الثاني
ان العاقل قد يدرك السواد والبياض في جسم واحد ومنع
بان صورة السواد والبياض العقليين لا تضاد بينهما
ونوقض بتصور هذا السواد وهذا البياض الثالث
لو كان العاقل جسما او حالا فيه لزم تعقله دائما او لا تعقله
دائما لان الصورة الحالة في مادة ذلك العضو ان كفت
في تعقله لزم تعقله دائما وان لم تكف امتنع تعقله دائما
لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة واللازم باطل
فالملزوم مثله وهو ضعيف لان الصورة العقلية عرض
فلا تماثل الجوهر وايضا هي حالة في القوة الحالة في العضو

الوجه الرابع من الوجوه العقلية هو ان القوة العاقلة تقوى وتعود على تعقل معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد

والصورة الخارجية حالة في مادة ولا دليل على امتناع مثل هذا
الاجتماع الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير
متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لانهاية
لها ولاشي من القوى الجسمانية كذلك لما سنذكره في باب الحشر
واعترض عليه بان عدم تناهي المعقولات ان عنيتم به ان
العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول اخر
فالقوة الخيالية كذلك وان عنيتم بها انها تستحضر معقولات
لانهاية لها دفعة فممنوع الخامس الادراكات الكلية ان حلت
في جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع تبعا لمحلها فلا يكون
صورا مجردة كلية واعترض عليه بان كلية الصورة انطباقها
على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها
الخارجية وتجردها عن العوارض الخارجية ولا يقدح
في ذلك شي مما عرض لها بسبب المحل والا لاشترك الالزام بان
تقول الادراك الكلي ايضا حال في نفس جزئية ولا يلزم من
جزئية المحل جزئية الحال اما السمعي فمن وجوه الاول قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم ولا شك
ان البدن ميت فالحي شي اخر مغاير له وقوله النفس الثاني قوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا المعروض عليها ليس البدن
الميت فان تعذيب الجماد محال الثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية والبدن الميت غير راجع ولا مخاطب والنفس
غير البدن الرابع انه تعالى لما بين كيفية تكوين البدن وذكر ما يتواره
من الاطوار قال ثم انشاناه خلقا اخر وعني به الروح فدل ذلك على
الروح غير البدن الخامس قوله عليه السلام اذا حمل الميت على نعشه ترفرف

روحه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا تلعبن بكم الدنيا كما
لعبت بي جمعت المال من حله ومن غير حله ثم تركته لغيري
والتبعة علي فاحذروا مثل ما حل بي فالمترفرق غير المترفرق فوقه
واعلم ان هذه النصوص تدل على المغايرة بينها وبين البدن
لا على تجردها واختلف المنكرون لها فقال ابن الراوندي
انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة
سارية في البدن وقيل قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل
ثلث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية والثانية
في القلب وهي النفس الغضبية وتسمى حيوانية والثالثة في الكبد
وهي النفس النباتية والشهوانية وقيل الاخلاط وقيل المزاج الخاص
في حدوث النفس المثبتون لها تبعوا ان ما سوى الواحد واجب
لذاته فهو محدث اتفقوا على حدوثها الا ان قوما جوزوا وجودها
قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح
قبل الاجسام بالفي عام ومنعه اخرون لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا
اخر وخالف ارسطاطاليس من قبله وسبب حدوثها بحدوث
البدن واحتج بان النفوس متحدة بالنوع والاتكانت مركبة
لاشتراكها في كونها نفسا وكانت جسما لان كل مركب جسم فلو
وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع
بالمادة ومادتها البدن فلا يتعدد قبله ثم اذا تعلق ان
نفس واحدة لزم ان تعلم كل احد ما علمه الاخر وان لم يتعلق
كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم وقيل عليه المفهوم من كونه
نفسا كونه مدبرا وهو عرض لا يلزم التركيب من الشركة
فيه وان سلم فلا نم ان كل مركب جسم كيف والمجردات تشترك

متشاركة في الجوهرية ومتخالفة بالنوع وان سلم الاتحاد بالنوع فلم لا يجوز
ان يعود قبل هذه الابدان بتعدد ان اخر وعدد بكم الربع في بطلان
التناسخ مبني على حدوث النفس وهي ان البدن اذا استكمل
فاض عليه نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فلا يتصل اخرى
لان يكون احد بحدها له واجرا الاثنين واسباب الحدوث دور
السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وبحبر فيها فيه ما قال الحكماء
النفس غير حالة ولا مجاورة للبدن لكنها متعلقة به تعلق العاشق
بالمعشوق وسبب تعلقها توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية
عليه وهي تتعلق اولا بالروح المنبعث عن القلب المتكون من لطف
اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة عليه قوة تسري
بسريانه الى اجزاء البدن واعماقه وينتشر في كل عضو قوى
تليق به وتكمل بها منافعه بان الحكيم العليم وهي باسرها تنقسم
الى مدركة ومحركة والمدركة الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فهي
المشاعر الخمس الاول البصر وادراكه بانعكاس صورة من
المرائي ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد وقيل باتصال
شعاع مخروطه الى المرائي ومنع بانه لو كان كذلك لتشوش
الابصار بهبوب الرياح فلا يرى المقابل ويرى غيره الثاني السمع
وسبب ادراكه وصول الهواء المتموج الى الصماخ وقوته منوطة
في مقعر الصماخ التم ومو رابوس مما بين مقدم الدماغ ويدرك
الروائح بوصول الهواء المتكيف بها اليه وقيل بوصول الهواء
المختلط بتحلل من ذي الرائحة ومنع بان القدر اليسير من نسك
لا يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع تصل اليها الرائحة
الرابع الذوق وهو مبثوث في العصب المفروش على جرم اللسان

وادراكه

وادراكه المخالط رطوبة الفم بالذوق ووصوله الى العصب الخامس
اللمس وهو منبث في جميع جلد البدن وادراكه بالمماسة والاتصال
بالملموس واما الباطنة فخمس الاول الحس المشترك وهو
قوة تدرك صورة المحسوسات باسرها وانا نحكم على هذا بانه
ابيض وطيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضره المحكوم به
وعليه فلا بد من قوة تدركها جميعا ومحله مقدم البطن الاول
من الدماغ الثاني الخيال وهو قوة تحفظ تلك الصورة فان الادراك
غير الحفظ ومحلها موخر هذا البطن الثالث الواهمة وهي قوة تدرك
المعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحلها مقدم البطن
الاخير الرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم و
محلها موخر هذا البطن الخامسة المتصرفة التي تحلل وتركب
الصور والمعاني وتسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان
استعملها الوهم ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ والدليل
على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال الفعل كلها
فالمدرك للجزئيات الاهي هذه والنفس انما يدركها بواسطة
تلك القوى وانطباع صورها فيها لانا لو تصورنا امرا محالا
هو نعس وتصورت النفس لزم تغاير محل الجناحين و
النفس وهو محال واما المحركة فتنقسم الى باعثة تحمل على
جلب المنافع وتسمى القوى الشهوانية او على دفع المضار
وتسمى القوة العصبية والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة
تمدد الاعصاب وارخائها وهي المبدا القريب للحركة واما
القوى الطبيعية فهي اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاول
قسمان الاول الغاذية وهي التي تدبر في اقطار البدن على ما يجب

طبيعي الى غاية النشو الثاني قسمان الاول متولده يحصل اجزا
من الغذاء بعد الهضم لتصير مادة شخص اخر والثاني الى القسم
مصورة تجعل تلك المادة في الرحم وتعدها الصور والقوى
ويخدم هذه الاربع اربع اخر الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج
اليه والهاضمة وهي التي تعد الغذاء الى ما يصلح ان تكون جزءا من
المغتذي بالفعل وله اربع مراتب الاول عند المضغ الثانية
في المعدة وهي ان يصير الغذاء كماء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا
والثالثة في الكبد وهو ان يصير الكيلوس اخلاطا وهي الدم
والصفراء والسوداء والبلغم والرابعة في الاعضاء والماسكة
وهي التي تمسك المجذوب ريثما يفعل فيه الهاضمة والدافعة
وهي التي تدفع الفضل المهيأ لحصول اجزائه الثالث النفس
لا تفنى بموت البدن لما سبق من النصوص ونحوها احتج الحكماء
بان النفس غير مادي وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل
العدم وقد سبق القول في مقدمته تقريرا واعتراضا ثم قالوا
لها بعد البدن سعادة وشقاوة لانها ان كانت عالمة بالله تعالى
ووجوب وجوده وفيضان جوده وتقدس ذاته عن النقائص
وكانت نقية عن الهيئات البدنية معرضة عن اللذات الجسمانية
التذت بوصلها بنفسها كاملة شريفة منخرطة في سلك المجردات
المقدسة والملائكة المكرمة وان كانت جاهلة معتقدة
للاباطيل الراسخة بالمبادي ادراكها اشتياقها
الى المعارف الحقيقية وتاذيها عن حصولها خالدة مخلدة
وعند العود الى الدنيا واكتساب المعالم وان انتسبت
من البدن بهيئات ردية احتاجت الى عذاب لملابستها

اليها وبعد حصول كمالها بحسب رسوخها وزوالها فيها حتى
يزول جعلنا الله من الصلحاء والابرار وحشرنا في زمرة خيار
نعمه وجوده.

الكتاب الثاني في الالهيات وفيه

ابواب الاول في ذات الله تعالى وفيه فصول الفصل
الاول في العلم وفيه مباحث الاول في ابطال الدور والتسلسل
اما الدور فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على
وجود اثره وعلى وجود اثره فلو اثر الشيء في شيء يتوقف السابق عليه
لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين وهو محال واما التسلسل
فيدل على بطلانه وجهان الاول انه لو تسلسلت العلل الى
غير النهاية فلنفرض جملتين احدهما من معلول معين والاخرى
من المعلول الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استوعبت
الناقصة الاول بالتطبيق من الطرف المتناهي يكون الناقص
مثل الزائد وان لم يستوعب فيلزم انقطاعها والاولى تزيد
عليها بمرتبة فيكون ايضا متناهية الثاني مجموع الممكنات
المتسلسلة محتاج الى كل واحد منها فيكون ممكنا محتاجا الى سبب
وذلك السبب ليس نفسه ولا الداخل فيه لكونه علة لنفسه
ولا لعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فهو امر خارج عنه والخارج
عن كل الممكنات لا يكون ممكنا لا يقال المؤثر فيه هو الاحاد التي
لا نهاية لها لانه ان اريد به ان المؤثر الكل من حيث هو كل فهو
نفس المجموع وان اريد به ان المؤثر كل واحد لزم اجتماع مؤثرات
مستقلة على اثر واحد وهو محال وكان المؤثر داخلا وقد ابطلناه
الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود ويدل عليه وجهان
الاول انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن والا لم يكن

اليها

محدود ومباينة وموجودا آخر وكل ممكن فله سبب وذلك لا بد
وأن يكون واجبا أو منتهيا إليه لاستحالة الدور والتسلسل الثاني
لا شك في وجود موجود فإن كان واجبا فهو المطلوب وإن كان
كان ممكنا كان له سبب واجب ابتداء أو بواسطة ولا يعارض
بأنه لو كان واجبا لزاد وجوده لما مر فيحتاج إلى ذاته فيكون له
سبب هذا خلف فيلزم تقدم ذاته بوجوده على وجوده أو إمكانه
لما بينا أن ذاته من حيث هي توجب وجوده بلا اعتبار وجود
وعدم الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء أن الطاقة
البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لأنه غير متصور ولا قابل للتحديد
لانتفاء التركيب فيه ولذلك لما سئل موسى عليه السلام أجاب بذكر هوا
وصفاته فنسب إلى الجنون فذكر صفات أخر وقال إن كنتم
تعقلون والرسم لا يفيد الحقيقة وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر
والرمز بأن حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عندهم الفصل
الثاني في التنزيهات وفيه مباحث الأول أن حقيقته لا تماثل
غيره وإلا فالموجب لما به تمتاز عنه إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح
وإن كان غيره فإن كان ملاقيا عاد الكلام إليه ولزم التسلسل
وإن كان مباينا كان الواجب محتاجا في هويته إلى سبب منفصل
وكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لذاتها تقتضي الاختصاص
كالفصل والعلة لأنها معلولة للذات فلا يقتضي نحو كالجنس
والمعلول ولو جاز ذلك لجاز أن يسافي لوازم الأمثال وقال
قدماء المتكلمين ذاته تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا إذ الذات
ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهو مشترك وأيضا بالوجوه الدالة على
اشتراك الذات وخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم

التام عند الأشعريين وبالحالة الخاصة عند أبي هاشم قلنا فلعل
مفهوم الذوات أمر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض
لا يستلزم اشتراك المعروضات وبما لها وما قالته الحكماء من أن
وجوده المشارك لوجودنا ويتميز عن وجوداتنا بتجرده وعدم
العروض لغيره وقد سبق القول فيه الثاني في نفي الجسمية
والجهة عنه تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية
والمشبهة لنا أنه تعالى لو كان في جهة وحيز فإما أن ينقسم فيكون جسما
وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا
هذا خلف أو لا ينقسم فيكون حقيرا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق
وأيضا فإنه تعالى لو كان في حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق
وكان محتاجا في تقديره إلى مخصص ومرجح وهو محال احتجوا
بالعقل والنقل من وجهين الأول أن بديهة العقل شاهدة بأن
كل موجودين لا بد وأن يكون أحدهما ساريا في الآخر كالجوهر وعرضه
أو مباينا عنه كالسماء والأرض والله سبحانه ليس محلا للعالم ولا حالا
فيه فيكون مباينا في الجهة الثاني أن الجسم يقتضي الحيز والجهة
لكونه قائما بنفسه والله سبحانه شاركه في ذلك فيشاركه في
اقتضائه وأما النقل فالآيات تشعر بالجسمية والجهة والجواب عن
الأول منع الحصر وشهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه وعن
الثاني بأن الجسم يقتضيهما لخصوصيته المخصوصة وعن الآيات
بأنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التأويل بل تفوض
علمها إلى الله تعالى كما هو مذهب السلف أو تأول كما ذكر في المطولات
الثالث في نفي الاتحاد والحلول أما الأول فلأنه لو اتحد بغيره فإن
بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وإلا لم يتحدا بل عدما ووجد ثالث

اوعدم احدهما ونفي الاخر واما الثاني فلان المعقول منه قيام موجود
بموجود على سبيل التبعية ولا تعقل وان ارادوا ما ذكرنا بان فساده
وان ارادوا غيره فلابد من تصوره اولا ثم التصديق به اثباتا ونفيا
الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان صفات الباري تعالى
منقسمة الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة
والارادة وهي متغيرة متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة
والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية لنا
وجوه الاول ان تغير صفاته توجب انفعال ذاته وهو محال الثاني
ان كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال او نقصان فلو خلا عنهما
كان ناقصا وهو محال الثالث لو صح اتصافه بالحادث لصح اتصافه
به ازلا اذ لو قبل ذاته صفة حادثة لكان ذلك القبول من لوازم ذاته
او منتهيا الى ما يليه لازمة دفعا للتسلسل فلا ينفك عنه وصحة
الاتصاف موقوفة على وجود الصفة لتوقف النسبة على المنتسب
اليه فيصح وجود الحادث ازلا وهو محال فثبت بهذا ان كل ازلي
لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو
متصف بالحوادث لا يكون ازليا وهو المطلوب الرابع المقتضي
للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته لزم قدمها الخامس
وان كان وصفا اخر حادثا لزم التسلسل وان كان شيئا غير ذلك
كان الواجب مفتقرا في صفته الى منفصل والكل محال وتعالى الله
عن ان ينفعل عن غيره لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل
واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى او بحضور وقت وحال
لتعلق الارادة بها وخلقه لما زال فيكون الكمال مطردا وامكان
الاتصاف بها لما توقف على امكانها لم يكن قبل امكانها واحتجوا بان الله

لم يكن فاعل العالم ثم صار فاعلا وبان الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى
لمطلق كونها صفات ومعاني لان الموجود المعدوم لا يصلح ان يكون
جزءا من المقتضي والحوادث تشاركها في ذلك فيصح قيامها بذاته
والجواب ان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة المصحح لقيام
تلك الصفات حقائقها المخصوصة ولعل اللزوم شرط والحدوث مانع
الخامس في نفي الاغراض المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء على انه سبحانه
غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح ولا يلتذ باللذات
الجسمية لانها تابعة للمزاج واما اللذة العقلية فقد جوزها قوم لانه
يتصور في نفسه كمالا فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا بد ان
يلتذ به الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء بان وجوب
الوجود في نفس الذات فلو شاركه فيه غيره امتاز عنه بالتعين ويلزم
التركيب والمتكلمون بانا لو فرضنا الهين لاستوت الممكنات
بالنسبة اليهما فلا يوجد شيء منها لاستحالة الترجيح بلا مرجح وامتناع
اجتماع مؤثرين على اثر واحد وايضا فان اراد احدهما حركة جسم فان
امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك وح اما ان يحصل مرادهما او لا
يحصل مراد كل واحد منهما وكلاهما محال او يحصل مراد احدهما وهو خلف فيلزم
فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها ويجوز التمسك فيه بالدلائل النقلية
لعدم توقفها عليه الباب الثالث في صفاته وفيه
فصلان الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله وفيه مباحث
الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر لانه لو كان موجبا بالذات
فان لم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم وان توقف
فاما ان يتوقف على وجوده فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها
وهو محال او على ارتفاعه فيلزم حوادث متعاقبة لا اول لها وهو مح

ايضا لان جملة ما حدث الى زمان الطوفان اذا طبق على ما مضى الى
يومنا فان لم يكن في الثاني ما لا يكون بازائه في الاول شي يساوي الزايد الثاني
وان كان انقطع الاول والثاني انما زاد عليه بقدر متناه فيكون متناهيا
قيل تخلف العالم لامتناع وجوده اذ لا ممكنا وجوده سالكا من
الموجب لم يكن ممتنعا سلمنا لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده قبل
الجملتان غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان انوقض
بالزمان قيل لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا محتاجا
قلنا لان ما سوى الواحد ممكن فكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل
مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فبقي اما ان يكون حال الحدوث او حال
العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر احتج المخالف
بوجوه الاول ان المؤثر ان استجمع الشرائط وجب الاثر والا كان
فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع امتنع اجيب
بان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر كما ان الجائع مخيرا واحد
الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه والهارب من السبع يسلك
احد السبيلين بلا مرجح وليس ذلك كحدوث الحادث بلا سبب اصلا
فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما وبان المؤثر استجمع الشرائط
الممكنة ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة الثاني ان اقتدار
نسبة يتوقف على تمييز المقدور في نفسه المتوقف على ثبوته فيلزم
الدور ونوقض بالايجاب ثم اجيب بان التميز في علم القادر لا في الخارج
الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم والحاصل واجب والمقابل
ممتنع فانتفت المكنة واجيب بان المكنة حاصلة في الحال والايجاد
في الاستقبال او حاصلة في الحال بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات

الى ما هو عليه الرابع الترك نفي محض وعدم مستمر فلا يكون مقدورا
وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل لا الذي يفعل
الترك فرع انه تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته
ونسبته الى الكل على السواء والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك
بين الجميع وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا واحد وقد سبق
القول عليه وقال المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما نشاهد
من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب واجيب
بان الدوران لا يقطع بالعلية لتخلفها عنه في المتضايفين وجزء العلة وشرائطها
ولا زمها وقالت الثنوية انه لا يقدر على الشر والا لكان شريرا والتزم وقال
النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة والجواب
لا قبيح بالنسبة اليه وان سلم فالمانع هاهنا الا ان القدرة زايلة وقال
البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لانه طاعة او سفه او عبث واجيب
بان هذه الامور اعتبارات تعرض بالنسبة الى العبد وقال ابو علي وابنه
لا يقدر على نفس مقدور العبد والا لو اراده وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه
للداعي والصارف واجيب بان المكره والموقع الصارف واجيب بان المكره
لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى الثالث في انه تعالى عالم ويدل عليه
وجوه الاول انه مختار ويمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم الثاني
ان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة
الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وما نرى من عجائب
احوال المخلوقات في اقتدار الصانع والهامه لها الثالث ان ذاته تعالى
قوية مجردة حاضرة له فيكون عالما بها اذ العلم حضور الماهية المجردة
وهي مبدا لجميع الموجودات والعالم بالمبدا عالم بذويه لان من علم ذاته
علم كونه مبدا لغيره وذلك يتضمن العلم به فيكون عالما بالجميع الرابع انه

انه تعالى مجرد وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وساير المجردات لانه يصح
ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حصة مقارنة
له اذ التعقل يستدعي حضور ماهيته في العاقل وصحة المقارنة لا يشترط فيها
كونها في العقل لانه مقارنتها للعقل والشرط لا يكون شرط نفسه فيصح
اقتران ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات المعقولة ولا معنى للتعقل
الا ذاك وكل ما يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا له وذلك يتضمن كونه
عاقلة لذاته وكل ما صح للمجرد وجب حصوله له اذ القوة من لواحق المادة
ولا سيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران
معتمد الحكماء وفيهما نظر احتج المخالف بوجوه الاول انه لو عقل شيئا
عقل ذاته لانه يعقل انه عقله وهو محال لاستحالة حصول النسبتين
الشي ونفسه ونوقض بتصور الانسان نفسه ثم اجيب عنه بان علمه
بنفسه صفة قائمة به متعلقة بذاته تعلقا خاصا الثاني ان علمه لا يكون
ذاته لما سنذكره فهو صفة قائمة بذاته لا زمة له فيكون ذاته قابلا وفاعلا
معا وقد سبق الجواب عنه الثالث انه لو كان العلم صفة كمال لكان
الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره وان لم يكن لزم نفيه عنه
اجماعا واجيب بان كمالها كونها صفة ذاته لا لكمال ذاته من حيث انه
متصف به فرعان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات بان الموجب
لعالميته ذاته ونسبته ذاته الى الكل على السواء فلما اوجب كونه عالما
بالبعض وجب كونه عالما بالباقي وقيل يعلم الجزئيات بوجه كلي
اذ لو علمها جزئيا لعند تغير المعلوم يلزم الجهل او التغير في صفاته
قلنا بتغير الاضافة والتعلق دون العلم وقيل لا يعلم ما لا يتناهى
لانه ليس بمتميز والمعلوم متميز ولانه يستلزم علوما لا نهاية لها قلنا
المعلوم كل واحد منها والعلم القائم بذاته صفة واحدة واللانهاية في التعلق والمتعلق

كونه صفة معلولة لمنفصل اذ الكان ذاته مقتضيا لتلك الصفة
ولا يكون انه قابل لها لا اتصافه بها فيكون ذاته قابلا وفاعلا لتلك
الصفة وهو ممتنع باته لا يجوز قيام صفة بذاته تعالى واذا كان كذلك
فلا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته قائمتين به وهو المطلوب
قلنا قد سبق جوابه في بحث العلل والمعلولات

الثالث انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا
للمشائين وكذا قدرته لنا البديهة بفرق بين قولنا ذاته وبين
قولنا ذاته عالم قادر وايضا العلم اما اضافة مخصوصة وهي التي سماها
الجبائي عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة وهي مذهب اكثر
اصحابنا او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية
او بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء وايا ما كان فهو غير ذاته وفساد
الاتحاد سبق ذكره احتجوا بوجوه الاول لو قامت بذاته صفة
لكانت ذاته مقتضيا لها فيكون قابلا وفاعلا معا وهو محال قلنا
سبق جوابه الثاني لو قام بذاته صفة وكانت قديمة لزم كثرة القدماء
والقول به كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم وهو
اثباتهم الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والكلمة والحيوة فاظنك بمن اثبت
ثمانية او تسعة ولزم التركيب في ذاته لانه يشارك الصفة في قدمه ويتميز
عنها بخصوصيته وان كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته واجيب
بان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة و
النصارى وان سموا ما اثبتوه صفات الا انهم قائلون بكونها ذوات
في الحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عليه السلام
والمستقل بالانتقال هو الذات والقدم عدمي فلا يلزم التركيب من
الاشتراك فيه الثالث عالميته تعالى وقادريته واجبة فلا يعلل بعلم
ولا قدرة واجيب بان العالمية واجبة بالعلم الواجب لاقتضاء الذات
له لا بذاتها بحسب التعليل وكذا القادرية الرابع لو كان علمه وقدرته
لاحتاج الى ان يعلم ويقدر الى الغير وهو محال واجيب بان ذاته اقتضى
صفتين توصلتين للمتعلقات العلمية والايجادية فان اردتم بالحاجة
هذا المعنى فلا نم استحالته وان اردتم غيره فبينوه الرابع في الحيوة
اتفق الجمهور على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في المعنى فذهب الحكماء وابو الحسين
معنى صونه

الى ان الحيوة عبارة عن صحة اتصافه بالعلم وذهب الباقون الى
انها عبارة عن صفة تقتضى هذه الصحة ويدل عليها انها لو لم تكن كذلك
لكان اختصاصه بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح وينتقض باتصافه
بتلك الصفة ويندفع بان ذاته المخصوص كاف فى التخصيص و
الا انتقضا السابع فى الارادة توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا
فى معنى ارادته فقال الحكماء علمه بانه كيف ينبغى ان يكون نظام
الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل ويسمونه عناية ويفسرها ابو الحسين
بعلمه بما فى الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار بكونه غير مغلوب
ولا مكره والكعبى بعلمه فى افعال نفسه وبامره فى افعال غيره وقال
اصحابنا وابو على وابو هاشم والقاضى عبد الجبار انها صفة زائدة
مغايرة للعلم والقدرة من جهة تعلقها ببعض مقدوراته على بعض لنا
ان تخصيص بعض المقدورات بالتحقيق وبعضها بالتقديم والتاخير
لا بد له من مخصص وهو ليس نفس العلم فانه تابع للمعلوم ولا القدرة
فان نسبتها الى الجميع على وتيرة واحدة فلا تخصص ولان شانها التاثير والا
والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لتوقف الايجاد
على الترجيح لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين
او وجوده مشروط بانقضاء فلكى او علمه تعالى بحدوثه فى ذلك الوقت
او بما فى حدوثه فيه من المصلحة مرجحة لان خلاف المعلوم والاصلح
محال لانا نقول الممتنع لا يصير ممكنا والكلام فى تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع ايضا فان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك
على هذا الوجه امكن ان يتحرك على خلافه وان يتحرك بحيث يكون المنطقة
دايرة اخرى وان تكون الكواكب فى جانب غير ما هى فيه والعلم بان
الشى سيوجد انما يتعلق به اذا كان هو بحيث سيوجد ما لحيثية ما

على العلم فلا تكون عنه واما رعاية الاصلح فغير واجبة على ما سنذكر احتج
المخالف بان الارادة لو تعلقت لغرض لكان البارى ناقصا لذاته
مستكملا بغيره ونحوهم واجيب بان تعلقها بالمراد لذاتها لا لغيرها
فرع ارادته غير محدثة وقالت المعتزلة ارادته قائمة بذاتها حادثة لا
فى محل وقال الكرامية صفة حادثة فى ذاته لنا وجهان الاول ان وجود
كل محدث موقوف على تعلق الارادة فلو كانت ارادته محدثة لاحتاجت
الى ارادة اخرى ولزم التسلسل الثانى قيام الصفة بنفسها غير
معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص
لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء وكونها لا فى محل مفهوم
سلبى لا يصلح ان يكون مخصصا وقيام الصفة الحادثة به تعالى ممتنع
لما سبق الفصل الثانى فى سائر الصفات وفيه مباحث
الاول فى السمع والبصر دلت الحجج السمعية على انه سميع بصير وليس
فى العقل ما يصرفهما عن ظواهرها فيجب الاقرار بها فيكون عالما
بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها وهو المعنى بكونه سميعا
وبصيرا واستدل بان الحى ان لم يتصف بهما كان ناقصا وهو
اقناعى لانه متوقف على ان كل حى يصح ان يتصف بهما وان عدم
اتصاف الحى بهما نقص وللمخالف ان يمنعهما احتج المخالف بوجهين
الاول ان سمعه وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر
وهو باطل عندكم وان كانا محدثين كان ذاته محلا للحوادث وهو
محال اجيب عنه بانهما صفتان مستعدتان للادراك وهو
تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما الثانى ان السمع والبصر
تاثر الحاسة او ادراك مشروط به وهما على الله تعالى محال والجواب
منع الصغرى الثانى فى الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام
واتفاقهم على انه سبحانه وتعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف

على كلامه فيجب الاقرار به وكلامه ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته
خلافا للحنابلة والكرامية او بغيره خلافا للمعتزلة بل هو المعنى القائم بالنفس
المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة المغاير للعلم والارادة لانه قد
يخالفهما فانه امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادته
لما يخالف علمه والاطناب في ذكر مسلك الحدوث يأن كنه ذاته وصفاته
محجوب عن نظر العقول فرع خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص
والنقص على الله تعالى محال الثالث في البقاء ذهب الشيخ الى انه
باق ببقاء قائم به ونفاه القاضي وامام الحرمين والامام والمعتزلة
واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا ببقاء ولزم التسلسل
وبان كونه باقيا لو كان لبقاء قائم به لكان واجب الوجود لذاته واجبا
للغير هذا خلف احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لا يكون باقيا ثم
يصير باقيا والتخلف والتبدل ليس في ذاته ولا في عدم وتنقض بذات الاول
بالحدوث واعلم ان المعقول من بقاء الباري امتناع عدمه وبقاء الحادث
مقارنة وجوده لزمانين فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان
من المعاني العقلية لا وجود لها في الخارج الرابع في صفات اثبتها
الشيخ وهي الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر الواردة بذكرها وابها
النافون وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الاباء
الوجود وبالعين البصر والاول اتباع السلف في الايمان بها والرد الى
الله تعالى الخامس في التكوين قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير
القدرة لانه قد لا يوجد اصلا لاختلاف متعلق التكوين والقدرة متعلق بامكان
الشيء والتكوين بوجوده قلت الامكان بالذات فلا يكون بالغير والتكوين
هو التعلق الحالي ولذلك يترتب عليه الوجود كما قال انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون السادس في انه سبحانه وتعالى يصح ان يرى في الآخرة

36

بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا
للمعتزلة من غير ارتسام او اتصال شعاع به وحصول مواجهة خلافا
للمشبهة والكرامية اما الاول فيدل عليه وجوه سمعية الاول ان موسى عليه
السلام سأل الرؤية فلو استحال كان سؤاله جهلا او عبثا الثاني انه تعالى علقها
باستقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن والمعلق به الثالث قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون واما الثاني فلتقدسه عن الجهة والمكان واستدل بالعقل
من انا نرى الطول والعرض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا
لكان قائما اما بجزء واحد فيكون الجزء مقدارا فيجسم او باكثر فيقوم
الواحد بمتعدد وهو محال والعرض ايضا كذلك فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث
او الوجود والاول عدمي فتعين الثاني واعترض عليه بان التأليف
والصحة عدمية فلا يحتاج الى سبب وان سلم فلا نم وجوب كونه مشتركا
ووجوديا فان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد والصحة لما كانت عدمية
جاز ان يكون لعدم وان سلم فلم لا يجوز ان تمتنع رؤيته لفوات شرط
او وجود مانع احتج المعتزلة بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار اجيب
بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة
نفيها مطلقا وبان معنى الآية لا يدرك جميع الابصار وذلك لا ينافي
ادراك البعض الثاني قوله تعالى لن تراني وكلمة لن للتأبيد واجيب بالمنع
الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الآية نفى الرؤية وقت الكلام
فتنتفي في غيره لعدم القائل بالفصل واجيب بان الوحي كلام يسمعه
بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع انه سبحانه
استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه وقال فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين

لا يرجون لقاءنا لولا انزل واجيب بان الاستعظام لاجل انهم طلبوا ذلك
تعنتا وعنادا الخامس الابصار في الشاهد يجب اذا كانت الحواس
سليمة والشي جايز الروية ومقابلا للرائي كالجسم المحاذي له او في حكمه كالاعراض
القايمة والصورة المحسوسة في المرآة ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة
والصغر ولم يكن بينهما حجاب والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها
والستة الاخيرة لا يمكن اعتبارها في روية الله سبحانه وسلامة الحاسة
حاصلة الان فلو صح روية لوجب ان نراه الان واللازم باطل
فالملزوم مثله واجيب بان الغايب ليس كالشاهد فلعل رويته
يتوقف على شرط اخر لم يحصل الان ولم يكن واجب الحصول عند
هذه الشرايط السادس انه تعالى لا يصح المقابلة ولا الانطباع وكل مرئي
مقابل او منطبع في الرائي واجيب بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيها
باطل لاختلاف العقلاء فيه والبعض بالنظر باديه ايضا . الباب الثالث
في افعاله وفيه مسايل الاولى قال الشيخ ان افعال العباد كلها واقعة
بقدرة الله تعالى مخلوقة له وقال القاضي كونها طاعة ومعصية بقدرة العبد
وقال امام الحرمين وابو الحسين والحكماء انها واقعة بقدرة خلقها
الله تعالى في العباد وقال الاستاذ المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرة
العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره ومنع بوجوه الاول
ان الترك ان امتنع عليه حال الفعل كان مجبورا لا مختارا وان لم يمتنع
احتاج فعله الى مرجح موجب لا يكون من العبد دفعا للتسلسل
ويلزم الجبر الثاني انه لو اوجد فعله باختياره كان عالما بتفاصيله
فيحيط بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعرف اجزاءها الثالث
لو اختار العبد واراد خلاف مراد الله تعالى لزم جمعهما او رفعهما او الترجيح
بلا مرجح لان قدرته تعالى وان كانت اعم لكنها بالنسبة الى هذا المقدور
على السواء

احتجوا بالمعقول والمنقول اما الاول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا لقبح
تكليفه واجيب بانه مشترك اذ المامور به عند استواء الدواعي
ومرجوحية داعيه ممتنع وعند رجحانه واجب ايضا لانه ان كان معلوم
الوقوع وجب وقوعه وان كان معلوم اللاوقوع امتنع وقوعه وهذا انه
لا يسال عما يفعل واما الثاني فلو من وجوه الاول الايات التي اضافت
الافعال الى العباد وعلقها بمشيتهم فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم
انفسكم فطوعت له نفسه من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسبت
رهين فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم فمن
شاء ذكره فمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض بنحو قوله تعالى خالق
كل شيء والله خلقكم وما تعملون من يشاء والله يضلله ومن يشاء يجعله
على صراط مستقيم الثاني الايات المشتملة على الوعد والوعيد بالعقاب
بها والمدح والذم عليها وهو اكثر من ان يحصى واجيب بان السعادة
والشقاوة جبلية كتبت له قبله والاعمال امارات وترتب الثواب
والعقاب عليها من حيث انه معرفات لا موجبات الثالث
اعتراف الانبياء عليهم السلام بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن ادم ربنا
ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من الظالمين وعن موسى
رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك
تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظايره الرابع الايات الدالة
على ان افعاله لا يتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف
والتفاوت كقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد
وما ظلمناهم ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت واجيب بان كونه ظلما اعتبار عرضي

بعض الافعال بالنسبة الينا لقصور عقلنا واستغنائنا وذلك لا يمنع صدور
اصل الفعل عن الباري تعالى مجردا عن هذه الاعتبارات واما نفي الاختلاف
والتفاوت في القران وخلق السموات اذ الكلام فيهما واعلم ان
اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله وبين ما نحسه من
الجمادات وداذهم قيام البرهان على اضافة الفعل الى اختيار
العبد مطلقا جمعوا بينهما وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد
على معنى ان العبد اذا صمم العزم فالله تعالى يخلق الفعل فيه وهو ايضا
مشكل ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين فيه
الثانية انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر
لانه موجد الكل ومبدعه ولانه علم من يموت على كفره عدم ايمانه
فامتنع وجوده والا امكن انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق الارادة به
احتجت المعتزلة بوجوه الاول ان الكفر غير مامور به فلا يكون
مرادا اذ الارادة مدلول الامر ومدلوله الثاني لو كان الكفر
مرادا لوجب الرضا به والرضا بالكفر كفر الثالث انه لو كان
مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع
الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة واجيب
بان الامر قد ينفك عن الارادة كامر الممتحن والرضا انما يجب
بالقضاء دون المقضي والطاعة موافقة الامر وهو غير الارادة
والرضا من الله تعالى ارادة الثواب او ترك الاعتراض وقالت
الحكماء الموجود اما خير محض كالملائكة والافلاك او الخير فيه
غالب فالمقتضي بالذات خير والشر واقع بالتبع فان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الثالثة في التحسين والتقبيح
لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى فانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء

ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي
عنه شرعا والحسن ما ليس كذلك وقالت المعتزلة القبيح قبيح
في نفسه وقبحه يكون لذاته او لصفة فاتحرم بها فيمتنع من الله تعالى فعل القبيح
منا ولذلك الحسن ثم ان منهما ما يستقل العقل بدركه ضرورة كانقاذ
الغرقى والهلكى وقبح الظلم او استدلالا كقبح الصدق الضار وحسن
الكذب النافع ولهذا يحكم بها المتدين وغيره كالبراهمة ومنهما ما لم
يدركه كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال قلنا ان
المراد بالحسن والقبح ان كان ما يكون صفة كمال ونقص او يكون
ملايما بالطبع او منافرا له فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان
ما يتعلق به في الاجل ثواب وعقاب فالعقل لا مجال له فيه كيف
وقد بان ان العبد غير مختار في فعله ولا مستبد في تحصيله
الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء اذ لا حاكم عليه ولانه
لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب وان استوجب
كان ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال والمعتزلة اوجبوا
امورا منها اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة فيقبل عليه
هذا التقريب يمكنه ان يفعل ابتداء فيكون الوسط عبثا ومنها
الثواب على الطاعات فقيل تلك الاعمال لا تكافي النعم ان يعد تكليف
يقتضي مكافاة ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة قيل هو حقه
تعالى فله عفوه ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا فقيل الاصلح للكافر
الفقير ان لا يخلق ومنها ان لا يفعل القبيح علما بقبحه واستغنائه
عنه قياسا على الشاهد وقد عرفت فساده الخامسة ان افعاله
لا تعلل بالاغراض لوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وهو محال لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد لان

وهنا

تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها اى استويا بالنسبة اليه فلا
يمكن تحصيل ان يكون غرضا داعيا الى الفعل والا لزم الاستكمال الثالث
ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور له تعالى فجعلها غايات عبث والثاني ان
الغرض من اختصاص الحادث المعين بوقتها المعين ان
وجد قبل لزوم ان يكون الحادث قديما وان لا يكون الغرض غرض هذا
الحادث وان وجد معه عاد الكلام الى اختصاصه ولزم التسلسل
او الترجيح [illegible] عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله واحكامه معللة
برعاية مصالح العباد لان ما لا غرض فيه عبث وهو على الحكيم محال واجيب
بان العبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى وان
كان غيره فلابد من تصويره اولا وتقريره ثانيا السادسة قالت
المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل
[illegible] على القول بالحسن والقبح في افعاله ومع ذكرنا التفضل
الغايب ممن يتصور له النفع والضرر واجيب منكر والتكليف بان
العبد مجبور [illegible] فيقبح تكليفه ولانه ان جرى [illegible] الغرض كان عبثا
فيقبح وان كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تعالى لتعاليه عنه والا
فانه [illegible] فاذا تحصيله ابتداء فيقبح التكليف واجيب بان حاصل
التكليف ايصال من الحق الى الخلق بنزول الثواب وحلول العذاب
على اهل الجنة والنار وافتراق بين السعداء والاشقياء او حكمة لا يطلب
[illegible] ولا يعترض عليه بسائل ولا يسائل كما قال تعالى
لا يسأل عما يفعل وهم يسألون

الكتاب الثالث

في النبوات وما يتعلق بها وفيه ثلاثة ابواب

الباب الاول

في النبوة وفيه مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي عليه السلام
لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بامر نفسه وكان امر معاشه لا يتم الا

الا ان يكون اخر من ابناء جنسه ومعاوضة ومعارضة يجريان بينهما فيما
يحتاج ويعوض لها مما يتوقف عليه صلاح الشخص او النوع احتاج الى شرع
يحفظه شرع يفرضه يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعوا الى
طاعته ويحث على اجابته وتصدق في مقالته يوعد المسيء بالعقاب
ويعد المطيع بالثواب وهو النبي الثاني في امكان المعجزات المعجزة امر
خارق للعادة من ترك او فعل مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة
لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعه القوى البدنية فتتوقف
عن افعالها فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره فاستغنى عن البدل كما ان المريض
لما اشتغلت قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة
لم يطلب الغذاء مدة لو انقطع مثله عنه في غير هذه الحالة هلك واليه الاشارة
في قوله عليه السلام كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني وان يخبر عن
الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع لغيره في النوم فيتصل نفسه
لقوته وتعاليه عن الشواغل البدنية بالملائكة العظام فينتقش ما فيها
من صور الجزئيات الواقعة في عالمنا فانها اسباب وعلل لوجودها
[illegible] او لما يتوقف عليها وينتقل منها الى القوة المتخيلة ومنها الى
الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وهو الوحي وربما تعلو النفس
وتشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من مخاطب مشاهد مخاطبه
ويشبه ان يكون نزول الكتب بهذا الوجه او يفعل ما لا يقدر مثله
امثاله فيلان يمنع الماء عن جريانه وانبعاث من خلال اصابعه وبنانه
وذلك بان يسلطه الله على مادة الكائنات فتتصرف نفسه فيها او بانه
في طبيعته بما يناسب مزاجه الخاص كما يتصرف في اجزاء بدنه سيما فيفعل
فيها ما شاء هذا على رأي الحكماء واما على رأينا فان الله سبحانه يخص
من يشاء من عباده بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه

الثالث في نبوة نبينا عليه السلام يدل عليها انه عليه السلام ادعى النبوة بالاجماع واظهر المعجزة
لانه اتى بالقرآن وتحدى به فلم يعارض واخبر عن المغيبات كقوله تعالى
وهم من بعد غلبهم سيغلبون وقوله لرادك الى معاد وقوله لتدخلن
الاية وقوله وعد الله الذين امنوا منكم وقوله عليه السلام الخلافة بعدي
ثلاثون سنة وقوله اقتدوا باللذين من بعدي ولعمار تقتلك الفئة
الباغية يوم صفين وللعباس حين اسر اخبره عن المال اين
المال وضعت عند ام الفضل بمكة وليس معكما احد وقلت ان اصبت
لعبد الله كذا واخباره عن موت النجاشي وما يحدث من الفتن في الملاحم
كفتنة بغداد وتاريخ وماكان من اقاصيص الاولين وبلوغه هذا
المبلغ العظيم في الحكم النظرية والعملية بغتة بلا تعلم وممارسة ونقل
عنه معجزات اخر كانشقاق القمر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين
اصابعه وحنين الجذع وتسبيح الحصا وشهادة الشاة المسمومة
المذكورة في كتب دلائل النبوة ان لم يتواتر كل واحد منها فالمشترك
بينها متواتر ويكون نبيا لان الرجل اذا قام في محفل عظيم وقال اني
رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال ايها الملك ان كنت صادقا
في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل علم بالضرورة صدقه
وايضا لجميع سيره وصفاته المتواترة كملازمة الصدق والاعراض عن
الدنيا مدة عمره والسخاوة في الغاية والشجاعة الى حد لم يفر
قط عن احد وان عظم الرعب مثل يوم احد والفصاحة التي افحم مصاقع
الخطباء من العرب العرباء والاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب
والمشاق والترفع عن الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء
قالت البراهمة كل ما حسنه العقل فمقبول وما قبحه فمردود وما
توقف فيه مستحسن عند الحاجة مستقبح عند الاستغناء

عنه فادخل في العقل منذ وجد عن النبي عليه السلام قلنا لبعثة الرسل فوائد
لا تحصى فمنها ان تعتضد الحجج وتسقط الشبهة ويرشد الى ما يتوقف العقل
فيه كبعث الاموات واحوال الجنة والنار ومنها ان يبين حسن ما
توقف العقل فيه وتفصيل ما فيه اجمالا ومنها ان تعين وظائف
الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة لاستحفاظ العبودية
وتعليمها ومنها ان يشرع نواميس العدل المقيمة للنوع ويعلم الصنائع
الضرورية والنافعة المكملة لامر المعاش ومنها ان يعلم منافع الادوية
ومضارها وخصائص الكواكب واحوالها التي لا يحصل العلم
بها الا بتجربة متطاولة لا تفي بها الاعمار وايضا فالعقول متفاوتة
والكامل نادر فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم
قالت اليهود لا يجوز اما ان يكون في شرع موسى عليه السلام انه مؤبد او لا يكون
فان كان لزم ان يتواتر ويشتهر كاصل دينه وان لم يكن فان كان
فيه ما يدل على دوامه امتنع نسخه وان لم يكن لم يتكرر شرعه فلم تثبت
غير مرة قلنا كان فيه ما يشعر بنسخه ولم يتواتر لانهم لم يتوفر الدواعي
على نقله توفرها على نقل اصله او كان فيه ما يدل على الدوام ظاهرا
لا قطعا فلا يمتنع النسخ الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام اتفق
الجمهور على عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية
من الخوارج جوزوا عليهم المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر
واخرون جوزوا الكفر تقية بل اوجبوه لان القاء النفس في التهلكة
حرام ومنع بانه لو جاز ذلك لكان اولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة
لانه يؤدي الى خفاء الدين بالكلية والحشوية جوزوا الاقدام على
الكبائر وقوم منعوا عن تعمدها وجوزوا تعمد الصغائر سهوا لنا
انه لو صدر عنهم كفر وذنب لوجب اتباعهم فيه لقوله فاتبعوه

وكانوا معذبين باشد العقاب كما وعد نساءه بقوله يضاعف لها العذاب
وزاد في حدود الاحرار وكانوا من حزب الشيطان ثم استوجبوا
اللوم والايذاء وقد قال الله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والاخرة واتعنى لواعن النبوة لان المذنب
ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
لا يقال العهد عهد الامامة لانه وان سلم فعهد النبوة بذلك
اولى واما قوله تعالى عفا الله عنك ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ونحوهما
فمحمول على ترك الاولى واما واقعة ادم فانها كانت قبل النبوة اذ لم يكن
له ح امة ولقوله ثم اجتباه ربه واما قول ابراهيم هذا ربي فعلى سبيل
الفرض وقوله بل فعله كبيرهم فعلى سبيل الاستهزاء واسناد الفعل
الى السبب لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر حمله على ذلك ونظره في
النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صانعها وقوله اني سقيم اما
اخبار عن سقم حال او متوقع استقبالي فلا كذب واما اخفاء يوسف
حرسه فلا شعاره القتل واما جعله لا احتيال وجعله سقايته
في رحل اخيه كان بالمواطاة وما صدر عن اخوته لم يكن حال نبوتهم ان سلم
انهم انبياء واما قصة داود فلم يثبت على ما ذكر لانه يحتمل غيره واما قبل
الوحي فالاكثرون منعوا الكفر وانشاء الذنب والاصرار عليه بل ما يزول
عنه النفرة بالكلية وجوزوه على الندرة لقصة اخوة يوسف والروافض
اوجبوا العصمة مطلقا تنبيه العصمة ملكة نفسانية تمنع عن الفجور وتتوقف
على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتتأكد في الانبياء بتتابع الوحي
على التذكر والاعتراض على ما يصدر منهم سهوا والعتاب على ترك الاولى
وقيل هي كون الشخص بحيث يمتنع الذنب عنه لخاصية في نفسه او بدنه
ومنع بانه لو كان كذلك لما استحق على عصمته ولا امتنع تكليفه وقوله تعالى

فيحمل على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجازي او لمفهوم وهو اما ان يلزم عن
معنى ويتوقف عليه شرعا مثل ارم واعتق عبدك ويسمى اقتضاء او هو مركب موافق
وهو فحوى الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب وجواز المباشرة
الى الصبح على جواز الصوم جنبا او مخالف كقولهم وهو نفي الحكم عما عدا المذكور ويسمى
دليل الخطاب الرابع التعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره والا لما
جاز القياس خلافا لابن الدقاق وبالصفة صفة الذات مثل في سائمة الغنم
زكوة يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة اخرى خلافا لابي حنيفة وابن سريج
والقاضي وامام الحرمين والغزالي لنا انه المتبادر من نحو قوله عليه السلام مطل
الغني ظلم ومن قولهم الميت اليهودي لا يبصر وان ظهر للتخصيص بالذكر
فائدة وتخصيص الحكم فائدة وغيرها منتفية بالاصل فتعين وان الترتيب
يشعر بالعلية كما ستعرفه والاصل بقي علة اخرى فينتفي بانتفائه قيل
لو دل لدل اما مطابقة او التزاما قلنا دل التزاما لما ثبت
ان الترتيب يدل على العلية وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي
قيل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ليس كذلك قلنا هو غير المدعى
وكذا التخصيص بالشرط مثل وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه ينتفي
المشروط قيل تسميته حرف الشرط اصطلاح قلنا الاصل عدم
النقل قيل يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل قلنا ح يكون الشرط احدهما
وهو غير المدعى قيل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ليس
كذلك قلنا لانه لما انتفى الحرمة لامتناع الاكراه والتخصيص
بالعدد لا يدل على الزائد والناقص الحكم فيه النص اما ان يشعر
بافادة الحكم ولا والمقارن له اما نص اخر مسرد لاكر قوله وانفسهم
امرى مع قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم على ترك الامر
يستحق النار ودلالة قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله حولين
كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر او اجماع
كدلالة ما دل على ارث الجدة مع الاجماع الدال على ان الجدة لها

الباب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه فصول

الفصل الاول في لفظ الامر وفيه مسئلتان الاولى انه حقيقة في القول
الطالب للفعل واعتبر المعتزلة العلو وابو الحسين الاستعلاء ويبطلهما
قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تامرون وليس حقيقة في غيره دفعا
للاشتراك قال بعض الفقهاء انه مشترك بينه وبين الفعل
ايضا لانه يطلق عليه مثل وما امرنا وما امر فرعون برشيد والاصل
في الاطلاق الحقيقة قلنا المراد الشان مجازا قال البصري اذا قيل
امر فلان تردد ما بين القول والفعل والصفة والشيء والشان وهو آية
الاشتراك قلنا لا بل يتبادر القول الثانية الطلب بديهي التصور وهو
غير العبارات المختلفة والارادة خلافا للمعتزلة لنا ان ايمان الكافر
مامور به وليس بمراد لما عرفت وايضا ان الممهد لعذره في ضرب عبده
يامره ولا يريد واعترف ابو علي وابنه بالتغاير وشرطا الارادة في الدلالة
ليتميز عن التهديد قلنا كونه مجازا كاف

الفصل الثاني في صيغته

وفيه مسايل الاولى ان صيغة افعل ترد على ستة عشر معنى الاول
الايجاب اقيموا الصلوة الثاني الندب فكاتبوهم ومنه كل مما يليك الثالث
الارشاد فاستشهدوا الرابع الاباحة كلوا الخامس التهديد اعملوا
ما شئتم ومنه قل تمتعوا السادس الامتنان كلوا مما رزقكم الله السابع
الاكرام ادخلوها الثامن التسخير كونوا قردة التاسع التعجيز فاتوا بسورة
العاشر الاهانة ذق الحادي عشر التسوية اصبروا او لا تصبروا
الثاني عشر الدعاء اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني الا ايها الليل
الطويل الا انجلي الرابع عشر الاحتقار بل القوا الخامس عشر
التكوين كن فيكون السادس عشر الخبر فاصنع ما شئت وعكسه
والوالدات يرضعن اولادهن لا تنكح المراة الثانية انها حقيقة في الوجوب
مجاز في الباقي وقال ابو هاشم انه للندب وقيل للاباحة وقيل مشترك
بين الوجوب والندب وقيل للقدر المشترك بينهما وقيل لاحدهما ولا نعرفه

وهو قول الغزالي وقيل مشترك بين الثلاثة وقيل بين الخمسة لنا
وجوه الاول قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك ذم على ترك المامور به فيكون
واجبا الثاني قوله اركعوا لا يركعون ذم على التكذيب قلنا الظاهر
انه للترك والويل للتكذيب قيل لعل قرينة اوجبت قلنا رتب الذم على
مجرد الفعل الثالث تارك المامور به مخالف له كما ان الاتي به موافق
والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم قيل الموافقة اعتقاد حقية
الامر والمخالفة اعتقاد فساده قلنا ذلك لدليل الامر لا له قيل الفاعل
ضمير والذين مفعول قلنا الاضمار خلاف الاصل ومع ذلك فلا بد له
من مرجع قيل الذين يتسللون قلنا هم المخالفون فكيف يؤمرون
بالحذر عن انفسهم وان سلم فيضيع قوله ان تصيبهم فتنة قيل فليحذر
لا يوجب قلنا يحسن وهو دليل قيام المقتضي قيل عن امره لا يعم قلنا
عام لجواز الاستثناء الرابع ان تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت
امري لا يعصون الله ما امرهم والعاصي يستحق النار لقوله ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا قيل لو كان
العصيان ترك الامر لتكرر في قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون قلنا الاول
ماض او حال والثاني مستقبل قيل المراد الكفار لقرينة الخلود
قلنا الخلود المكث الطويل الخامس انه عليه السلام ذم ابا سعيد الخدري
على ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم
احتج ابو هاشم بان الفارق بين السؤال والامر هو الرتبة والسؤال
للندب فكذلك الامر قلنا السؤال ايجاب وان لم يتحقق وبان الصيغة
لما استعملت فيهما والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر
المشترك قلنا يجب المصير الى المجاز لما بينا من الدليل وبان نعرف
مفهومها لا يكون بالعقل ولا بالنقل لانه لم يتواتر والاحاد لا يفيد القطع
قلنا المسالة وسيلة الى العمل فيكفي الظن وايضا يعرف بتركيب عقلي

من مقدمات نقلية كما سبق الثالثة الامر بعد التحريم للوجوب وقيل
للاباحة لنا ان الامر يفيد ووروده بعد الحرمة لا يدفعه قيل واذا حللتم
فاصطادوا للاباحة قلنا معارض بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين واختلف القائلون بالاباحة في النهي بعد الوجوب الرابعة
الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا المرة وقيل للتكرار وقيل للمرة
وقيل بالتوقف للاشتراك او الجهل بالحقيقة لنا تقييده بالمرة والمرات
من غير تكرير ولا نقض وانه ورد مع التكرار ومع عدمه فيجعل حقيقة في
القدر المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وايضا
لو كان للتكرار لعم الاوقات فيكون تكليفا بما لا يطاق وينسخه كل
تكليف بعده لا يجامعه قيل تمسك الصديق على التكرار بقوله واتوا
الزكوة من غير نكير قلنا لعله عرف من تكراره قيل النهي يقتضي التكرار
فكذا الامر قلنا الانتهاء ابدا ممكن دون الامتثال قيل لو لم يتكرر لم يرد النسخ
قلنا وروده قرينة التكرار قيل حسن الاستفسار دليل الاشتراك
قلنا قد يستفسر عن افراد المتواطئ الخامسة المعلق بشرط او
صفة مثل وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا لا يقتضي
التكرار لفظا ويقتضيه قياسا اما الاول فلان ثبوت الحكم مع الصفة
او الشرط يحتمل التكرار وعدمه ولانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق لم
يتكرر واما الثاني فلان الترتيب يفيد العلية فيتكرر الحكم بتكررها
وانما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله السادسة الامر لا يفيد
الفور خلافا للحنفية ولا التراخي خلافا لقوم وقيل مشترك لنا
ما تقدم قيل انه ذم ابليس بالترك ولو لم يقتض الفور لما استحق
الذم قلنا لعل هناك قرينة عينت الفورية قيل سارعوا يوجب
الفور قلنا فمنه لا من الامر قيل لو جاز التاخير فاما مع بدل
فيسقط او لا معه فلا يكون واجبا وايضا اما ان يكون للتاخير امد وهو
اذا ظن فواته وهو غير شامل او لا فلا يكون واجبا قلنا منقوض بما اذا امر

قيل النهي يفيد الفور فكذا الامر قلنا لانه يفيد التكرار **الفصل الثالث**
في النواهي وفيه مسائل الاولى النهي يقتضي التحريم لقوله وما نهاكم عنه
فانتهوا وهو كالامر في التكرار والفور الثانية النهي يدل شرعا على الفساد
في العبادات لان المنهي بعينه لا يكون مامورا به وفي المعاملات اذا رجع
الى نفس العقد او امر داخل فيه او لازم كبيع الحصاة والملاقيح والربا لان
الاولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير وان رجع الى امر مقارن
كالبيع وقت النداء فلا الثالثة مقتضى النهي فعل الضد لان العدم غير مقدور
وقال ابو هاشم من دعي الى زنا فلم يفعل مدح قلنا المدح على الكف الرابعة
النهي عن الاشياء اما عن الجمع كالزنا والسرقة او عن الجمع كنكاح الاختين

الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول
الفصل الاول في العموم العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع
واحد وفيه مسائل الاولى ان لكل شيء حقيقة هو بها هو فالدال عليها المطلق
وعليها مع وحدة معينة المعرفة وغير معينة النكرة ومع وحدات معدودة
العدد ومع كل جزئياتها العام الثانية العموم اما لغة بنفسه كاي للكل
ومن للعالمين وما لغيرهم واين للمكان ومتى للزمان او بقرينة في الاثبات
كالجمع المحلى بالالف واللام والمضاف وكذا اسم الجنس او النفي كالنكرة
في سياقه او عرفا مثل حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات
او عقلا كترتب الحكم على الوصف ومعيار العموم جواز الاستثناء فانه يخرج
ما يجب اندراجه لولاه والا لجاز من الجمع المنكر قيل لو تناوله لامتنع الاستثناء
لكونه نقضا قلنا منقوض بالاستثناء من العدد وايضا استدلال
الصحابة بعموم ذلك شائع مثل الزانية والزاني يوصيكم الله في اولادكم امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الائمة من قريش نحن معاشر
الانبياء لا نورث شائع من غير نكير الثالثة الجمع المنكر لا يقتضي
العموم لانه يحتمل كل انواع العدد قال الجبائي حقيقة في كل انواع العدد
فيحمل على جميعها حقيقة قلنا لا بل في القدر المشترك الرابعة قوله

لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة يحتمل نفي الاستواء من كل وجه
ومن بعضه بخلاف لا اكل فانه يعم ويقبل التخصيص كلو قيل لا اكل اكلا
وفرق ابو حنيفة بان اكلا يدل على التوحيد وهو ضعيف فانه للتوكيد
ويستوي فيه الواحد والجمع **الفصل الثاني** في الخصوص وفيه
مسائل الاولى التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ والفرق بينه
وبين النسخ انه يكون لبعض والنسخ قد يكون عن الكل والمخصص المخرج
عنه والمخصص المخرج وهو ارادة اللافظ ويقال للدال عليها مجازا
الثانية القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لفظا مثل اقتلوا المشركين
او معنى وهو ثلاثة الاول العلة ويجوز تخصيصها كالعرايا الثاني مفهوم
الموافقة فيخصص بشرط بقاء الملفوظ مثل جواز حبس الوالد لحق الولد
الثالث مفهوم المخالفة فيخصص بدليل راجح كتخصيص مفهوم اذا بلغ
الماء قلتين بالراكد قيل يوهم البداء او الكذب قلنا يندفع بالمخصص الثالثة
يجوز التخصيص ما بقي غير محصور لسماجة اكلت كل رمان ولم يأكل غير
واحد وجوز القفال الى اقل المراتب فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثة فانه الاقل
عند الشافعي وابي حنيفة بدليل تفاوت الضمائر وتفسير اهل اللغة
واثنان عند القاضي والاستاذ بقوله وكنا لحكمهم شاهدين قيل انهما
اضاف الى المعمولين وقوله فقد صغت قلوبكما قيل المراد به الميول
وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة قيل اراد به جواز السفر وفي غيره
الى الواحد وقوم الى الواحد مطلقا الرابعة العام المخصص
مجاز والا لاشترك قال بعض الفقهاء انه حقيقة وفرق الامام
بين المخصص بالمتصل والمنفصل لان المقيد بالصفة لم يتناول
غيره قلنا المركب لم يوضع والمفرد متناول الى سببه المخصص
بعض حجة ومنعها عيسى بن ابان وابو ثور وفصل الكرخي لنا ان
دلالته على فرد لا يتوقف على دلالته على الاخر لاستحالة الدور فلا يلزم من زوالها
زوالها السادسة يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص وابن سريج

لو جب طلبه لنا لو وجب لوجب طلب المجاز للتحرز عن الخطاء واللازم
منتف قال عارض دليلنا احتمال التخصيص قلنا الاصل يدفعه
الفصل الثالث في المخصص وهو متصل ومنفصل فالمتصل اربعة
الاول الاستثناء وهو الاخراج بالا غير الصفة ونحوها والمنقطع مجاز وفيه مسائل
الاولى شرط الاتصال عادة باجماع الادباء وعن ابن عباس خلافه قياسا
على التخصيص بغيره والجواب النقض بالصفة والغاية وعدم الاستغراق
وشرط الحنابلة ان لا يزيد على النصف والقاضي ان ينقص منه لنا
لو قيل علي عشرة الا تسعة لزم واحد اجماعا وعلى القاضي استثناء
الغاوين من المخلصين وبالعكس قال الاقل ينسى فيستدرك نوقض
بما ذكرنا الثانية الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس خلافا لابي حنيفة
لنا لو لم يكن كذلك لم يتم لا اله الا الله احتج بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور قلنا
للمبالغة الثالثة المتعدد ان تعاطفت او استغرق الاخير الاول عادت
الى المتقدم عليها والا يعود الثاني الى الاول لانه اقرب الرابعة قال
الشافعي يعود المتعقب للجمل كقوله تعالى الا الذين تابوا يعود اليها وخص ابو حنيفة
بالاخيرة وتوقف القاضي والمرتضى وقيل ان كان بينهما تعلق فللجميع مثل اكرم
الزهاد والفقهاء وانفق عليهم الا المبتدعة والا فللاخيرة لنا الاصل
اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما
قيل الاستثناء خلاف الدليل خولف في الاخيرة للضرورة فيبقى
الاول على اصلها قلنا منقوض بالصفة والشرط الثاني الشرط وهو
ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده كالاحصان وفيه مسألتان
الاولى الشرط ان وجد دفعة فذاك والا فوجد المشروط عند تكامل
اجزائه وارتفاع جزء ان شرط عدمه الثانية ان كان [illegible]
ايهما وان كان سارقا او نباشا فقطع بكل احدهما وان شفيت فسالم وغانم
حر وشقي عتقا والزنا او يعتق احدهما فيعين الثالث الصفة فتحرير رقبة
مؤمنة وهي كالاستثناء الرابع الغاية ونحو حتى وحكم ما بعدها خلاف ما قبلها

واعلم ان في لفظ الكتاب نظرا فانه لا يستقيم على مذهب ابي حنيفة رح
كما هو مذهب الشافعي لانه لو علم التاريخ والتقارن كان العام مخصوصا
بالخاص وهذا غير معلوم من اللفظ وايضا لا يستقيم على مذهب الشافعي
كما هو فانه اذا كان الخاص متاخرا عن العام وكان وروده بعد العمل
كان العام منسوخا بذلك الخاص لا مخصوصا عنده لامتناع تاخر البيان عن
وقت الحاجة عنده كما ستعرفه ه

مثل اتموا الصيام الى الليل ووجوب غسل المرافق للاحتياط والمنفصل
ثلثة الاول العقل كقوله تعالى الله خالق كل شيء الثاني الحس مثل واوتيت
من كل شيء الثالث الدليل السمعي وفيه مسايل الاولى الخاص اذا عارض
العام تخصيصه علم تاخيره اولا وابو حنيفة جعل المتقدم منسوخا وتوقف
حيث جهل لنا اعمال الدليلين اولى الثانية يجوز تخصيص الكتاب به
وبالسنة المتواترة والاجماع كتخصيص والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء بقوله واولات الاحمال اجلهن وقوله يوصيكم الله الاية بقوله عم القاتل
لا يرث والزانية والزاني فاجلدوا برجم المحصن وتنصيف حد القذف على العبد
الثالثة يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد ومنع
قوم وابن ابان فيما لم يخصص والكرخي بمنفصل لنا اعمال الدليلين
قيل نقض عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس قال لا ندع كتاب ربنا بقول امرأة
قلنا لانه تردد في صدقها ولذلك قال لا ندري اصدقت ام كذبت
قيل قال عليه السلام اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه قلنا منقوض بالمتواترة قيل
الظني لا يعارض القطع قلنا العام مقطوع المتن مظنون الدلالة والخاص
بالعكس فتعادلا قيل لو خصص لنسخ قلنا التخصيص اهون
الرابعة يجوز تخصيص بالقياس ومنع ابو علي وشرط ابن ابان التخصيص والكرخي بمنفصل
وابن سريج الجلاء في القياس واعتبر حجة الاسلام ارجح الظنين وتوقف
القاضي وامام الحرمين لنا ما تقدم قيل القياس فرع فلا يقدم قلنا
على اصله فيكون معتبرا اثر الفرع في تكون بالعكس ومع هذا
فاعمال الظن اجرى الخامسة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم
لانه دليل كتخصيص خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه
او طعمه او ريحه بمفهوم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا السادسة العادة
التي قررها الرسول عم تخصيص وتقريره عليها على مخالف العام
تخصيص له فان ثبت حكمي على الجماعة رفع عن الباقين السابعة
خصوص السبب لا يخصص لانه لا يعارضه مذهب الراوي يخصص
عند وحمله على الوقوع لانه ليس بدليل قيل مخالف لو لم يكن الا انفذت

روايته فلنا دليل ولم يكن الرابعة افراد فرد لا يخصص مثل
قوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لانه
غير مناف قلنا مفهوم اللقب مردود الثامنة عطف الخاص لا يخصص
مثل لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده قال بعض الحنفية بالتخصيص
تسوية بين المعطوفين قلنا التسوية في جميع الاحكام غير واجبة التاسعة
عود ضمير خاص لا يخصص مثل والمطلقات يتربصن مع قوله وبعولتهن
لانه لا يزيد على اعادته تذنيب المطلق والمقيد ان اتحد سببهما حمل
المطلق عليه عملا بالدليلين والا فان اقتضى القياس تقييده قيد والا فلا

الباب الرابع في المجمل والمبين وفيه فصول

الاول في المجمل وفيه مسايل الاولى اللفظ لما كان مجملا بين حقايق كقوله تعالى
ثلاثة قروء او افراد حقيقة واحدة مثل ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة او
مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتكافات فان ترجح واحد لانه اقرب الى الحقيقة
كنفي الصحة من قوله لا صلوة ولا صيام او لانه اظهر عرفا او اعظم مقصودا
كرفع الحرج وتحريم الاكل من رفع عن امتي وحرمت عليكم الميتة حمل عليه
الثانية قالت الحنفية رضوان الله عليهم اجمعين وامسحوا برؤسكم مجمل
وقالت المالكية يقتضي الكل والحق انه حقيقة فيما يطلق عليه الاسم
دفعا للاشتراك والمجاز الثالثة قيل اية السرقة مجملة لان اليد تحتمل
الكل والبعض والقطع الشق والابانة والحق ان اليد للكل وتذكر للبعض
مجازا والقطع للابانة والشق ابانة

الفصل الثاني في المبين

وهو الواضح بنفسه او بغيره مثل والله بكل شيء عليم واسال القرية وذلك
الغير يسمى مبينا وفيه مسايل الاولى انه يكون قولا من الله والرسول
او فعلا منه كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وقوله عم فيما سقت السماء العشر
وقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده
وصلوته وحجه فانه ان ورد فان اجتمعا وتوافقا فالسابق وان اختلفا
فالقول لانه بدل بنفسه الثانية لا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة لانه تكليف
بما لا يطاق ويجوز عن وقت الخطاب ومنعه المعتزلة وجوز البصري

يجوز تخصيص العام المستقيم الا بعض افراد العام المستقيم ايضا عند الجمهور خلافا للحنفية نحو قوله
والمطلقات يتربصن بانفسهن عام يتناول الرجعية والبواين وبعولتهن احق بردهن
يرجع الى الرجعية احتج الجمهور بانه لو قال المطلقات الرجعية احق بردهن في
تخصيص العام فكذا الا هنا ولان الظاهر اقوى منه

قوله ان اتحد سببهما كما لو قال في الظهار اعتق رقبة مؤمنة حمل
المطلق على المقيد لان العمل بالمقيد عمل بالمطلق فوجب ان يحمل
عليه عملا بالدليلين وان كان سببه يتعلق كحول لا يعتق
مكاتب كافرا لا يجزي فانه لا امكان الجمع من غير تعارض

ومنا القفال والدقاق وابو اسحق بالبيان الاجمالي فيما عدا المشترك لنا
مطلقا قوله تعالى ثم ان علينا بيانه قيل البيان التفصيلي قلنا تقييد
بلا دليل وخصوصا ان المراد من قوله اذبحوا بقرة معينة بدليل
ما هي وما لونها والبيان تأخر قيل يوجب التأخير عن وقت الحاجة
قلنا الامر لا يوجب الفور قيل لو كانت معينة لما عنفهم قلنا
للتواني بعد البيان وايضا انكم وما تعبدون فنقض ابن الزبعرى
بالملائكة والمسيح فنزل ان الذين سبقت قيل ما لما لا يعقل وان سلم
لكنهم خصوا بالعقل واجيب بقوله والسماء وما بناها وان عدم رضاهم
انما يعرف بالنقل قيل تأخير البيان اغراء قلنا وكذلك ما يوجب
الظنون الكاذبة قيل كالخطاب بلغة لا تفهم قلنا هذا يفيد غرضا
اجماليا بخلاف الاول الثالث لم يجوز تأخير التبليغ الى وقت الحاجة وقوله تعالى
بلغ لا يوجب الفور

الفصل الثالث في المبين له

انما يجب البيان
لمن اريد فهمه للعمل كالصلوة او للفتوى كاحكام الحيض

الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ

وفيه فصلان الاول في النسخ وهو
بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ وقال القاضي رفع الحكم
ورد بان الحادث ضد السابق فليس رفعه اولى من دفعه وفيه
مسائل الاولى انه واقع واحالته اليهود لنا ان حكمه ان تبع المصالح
فيتغير بتغيرها والا فله ان يفعل ما يشاء وان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل
القاطع وقد نقل قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها وان آدم عليه السلام زوج
بناته من بنيه والآن يحرم اتفاقا قيل الفعل الواحد لا يحسن ولا يقبح
قلنا مبني على فاسد ومع هذا يحتمل ان يحسن لواحد او في وقت ويقبح
لاخر او في اخر الثانية يجوز نسخ بعض القرآن ومنع ابو مسلم الاصفهاني
لنا ان قوله تعالى الى الحول نسخت بقوله تعالى يتربصن بانفسهن
اربعة اشهر وعشرا قال قد يعتد الحامل به قلنا لا بل بالحمل
وخصوصية السنة لاغية وايضا تقديم الصدقة على نجوى الرسول وجب

بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول الآية ثم نسخ قال زال
لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره قلنا زال كيف كان اصح
بقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه قلنا الضمير للمجموع الثالثة يجوز نسخ
الوجوب قبل العمل خلافا للمعتزلة لنا ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده بدليل
افعل ما تؤمر وان هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم فنسخ قبله قيل
تلك رؤيا ظنه قلنا لا يخاطبه قيل امتثل فانه قد قطع فوصل قلنا
لو كان كذلك لم يحتج الى الفداء قيل الواحد بالواحد في الوقت الواحد لا يؤمر
ولا ينهى قلنا يجوز للابتلاء الرابعة يجوز النسخ بلا بدل وببدل
اثقل منه كنسخ وجوب تقديم النجوى والكف عن الكفار بالقتال
واستدل بقوله تعالى نات بخير منها قلنا ربما يكون عدم الحكم والاثقل
خيرا الخامسة ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى الى الحول
وبالعكس مثل ما نقل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وينسخان
معا كما روي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات
محرمات فنسخن بخمس معلومات السادسة يجوز نسخ الخبر المستقبل
خلافا لابي هاشم لنا انه يحتمل ان يقال لاعاقبن الزاني ابدا ثم
قال اردت سنة قيل يوهم الكذب قلنا ونسخ الامر يوهم البداء

الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ

وفيه مسائل
الاولى الاكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة كنسخ الجلد في حق المحصن
وبالعكس كنسخ القبلة وللشافعي قول بخلافه دليله في الاول قوله تعالى
نات بخير منها ورد بان السنة وحي ايضا وفي الثاني قوله تعالى لتبين للناس واجيب
بان النسخ بيان وعورض في الثاني بقوله تعالى تبيانا لكل شيء الثانية
لا ينسخ المتواتر بالآحاد لان القاطع لا يرفع بالظن قيل قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما منسوخ بما روي انه عليه السلام نهى عن اكل كل ذي ناب
قلت لا اجد للحال فلا نسخ الثالثة الاجماع لا ينسخ لان النص يتقدمه
ولا يتجدد الاجماع بخلافه ولا القياس بخلاف الاجماع ولا ينسخ به اما

النص والاجماع فظاهران واما القياس فلمن واله بزوال شرطه والقياس
انما ينسخ بقياس اجلى الرابعة نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى لانه
تابع وبالعكس لان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم والفحوى يكون ناسخا
الخامسة زيادة صلوة ليس بنسخ تمسك تغير الوسط قلنا وكذا زيادة
العبادة اما زيادة ركعة ونحوها فكذلك عند الشافعي رح ونسخ عند ابي
حنيفة رح وفرق قوم بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينفه والقاضي عبد الجبار
بين ما ينفي اعتداد الاصل وبين ما لم ينفه وقال البصري ان نفى ما ثبت
شرعا كان نسخا والا فلا وزيادة ركعة على ركعتين نسخ لاستعقابها
التشهد وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ خاتمة النسخ يعرف
بالتاريخ فلو قال الراوي هذا سابق قبل بخلاف ما لو قال منسوخ
لجواز ان يقول عن اجتهاده ولا انفراد **الكتاب**

الثاني في السنة وهو قول الرسول او فعله وقد سبق مباحث القول
والكلام في الافعال وطرق ثبوتها وذلك في بابين **الباب**
الاول في افعاله وفيه مسايل الاولى ان الانبياء معصومون
لا يصدر عنهم ذنب الا الصغائر سهوا والتفريع مذكور في كتاب المصباح
الثانية فعله المجرد يدل على الاباحة عند مالك والندب عند الشافعي
والوجوب عند ابن شريح وابي سعيد الاصطخري وابن خيران وتوقف
الصيرفي وهو المختار لاحتمالها واحتمال ان يكون من خصايصه
احتج القائل بالاباحة بان فعله لا يكره ولا يحرم والاصل عدم الوجوب
والندب فبقي الاباحة واجيب بان الغالب على فعله الوجوب
او الندب وبالندب بان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة يدل على الرجحان والاصل عدم الوجوب وبالوجوب بقوله تعالى
فاتبعوه وان كنتم تحبون الله فاتبعوني وما اتاكم الرسول فخذوه واجماع
الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين بقول عائشة
فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا واجيب بان المتابعة هو

الاتيان

الاتيان بمثل فعله على وجهه وما اتاكم معناه وما امركم بدليل وما نهيكم والاستدلال
الصحابة بقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم الثالثة جهة فعله قد يعلم اما
بتنصيصه او تسويته بما علم جهته او بما علم انه امتثال آية دلت على احد
الاحكام او بيانها وخصوصا الوجوب بامارته كالصلوة باذان واقامة وكونه
موافقة نذر او ممنوعا لو لم يجب كالركوعين في الخسوف والندب بقصد
القربة مجردا وكونه قضاء المندوب الرابعة الفعلان لا يتعارضان
فان عارض فعله الواجب اتباعه قولا متقدما نسخه وان عارض
متأخرا فاما فبالعكس والاول ان اختص به عم نسخه في حقه فان اختص
بنا خصصنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول
في حقنا اولى الخامسة انه عليه السلام قبل النبوة تعبد بشرع وقيل
لا وبعدها فالاكثر على المنع وقيل امر بالاقتباس ويكذبه انتظاره الوحي
وعدم مراجعته ومراجعتنا قيل راجع في الرجم قلنا للالزام استدل
بآيات امر فيها باقتفاء الانبياء السابقة عليهم السلام قلنا في اصوله
الشريعة وكلياتها **الباب الثاني** في الاخبار
وفيه فصول **الاول** فيما علم صدقه وهو سبعة الاول ما علم وجود
مخبره بالضرورة او الاستدلال الثاني خبر الله تعالى والا لكنا في
بعض الاوقات اكمل منه الثالث خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعتمد دعوه
الصدق وظهور الصدق مع المعجزة على دفعة الرابع خبر كل
الامة لان الاجماع حجة الخامس خبر جمع عظيم عن احوالهم السادس
الخبر المحفوف بالقراين السابع المتواتر وهو خبر بلغت رواته
في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطؤهم على الكذب وفيه مسايل
الاولى انه يفيد العلم مطلقا خلافا للسمنية وقيل يفيد عن الموجود
لا عن الماضي لنا انا نعلم ضرورة وجود البلاد النائية والاشخاص
الماضية قيل نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين
قلنا للاستيناس الثانية اذا تواتر الخبر افاد العلم ولا حاجة الى النظر

فلا فالامام الحرمين والحجة والكعبي والبصري ابو تيف المرتضى لنا لو كان نظريا
لم يحصل لمن لا ساهل لدكالبله والصبيان قيل يتوقف مع العلم بامتناع
تواطيهم ولزلادامى لهم الى الكذب قلنا حاصل بقوة قريبة من
الفعل فلا حاجة الى نظر الثالثة ضابطه افادة العلم وشرطه ان لا يعلم
السامع ضرورة وان لا يعتقد خلافه لشبهة او تقليد وان يكون سند
المخبرين احساسا به وعددهم مبلغا يمتنع تواطؤهم على الكذب
وقال القاضي لا يكفي الاربعة والا لافاد قول كل اربعة فلا يجب تزكية
شهود الزنا لحصول العلم بالصدق او الكذب وتوقف في الخمسة ورد
بان حصول العلم بفعل الله فلا يجب الاطراد وبالفرق بين الرواية و
الشهادة وشرط اثنا عشر كنقباء موسى عم وعشرون لقوله
ان يكن منكم عشرون صابرون واربعون لقوله ومن اتبعك
من المؤمنين وكانوا اربعين وسبعين لقوله واختار موسى سبعين
رجلا وثلثمائة وبضعة عشرة عدد اهل بدر والكل ضعيف ثم ان
اخبروا عن عيان فذاك والا فيشترط ذلك في كل الطبقات السرابع مثلا
لو اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخر انه اعطى جملا وهلم جرا
تواتر القدر المشترك لوجوده في الكل

الفصل الثاني

فيما علم كذبه الاول ما علم خلافه ضرورة او استدلالا الثاني ما لو صح لتواتر
لتوفر الدواعي على نقله كما نعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما اذ لو كان
لنقل وادعت الشيعة ان النص دل على امامة علي كرم الله وجهه ولم يتواتر
كما لم يتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول عم قلنا الاولان لا كفر
ولا بدعة في مخالفتهما بخلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين
مسئلة بعض ما نسب الى الرسول كذب لقوله عم سيكذب علي
ولان منها ما لا يقبل التاويل فيمتنع صدوره عنه وسببه نسيان الراوي
او غلطه او افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء

الفصل الثالث

فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد والنظر في الطرفين الاول

48

في وجوب العمل به دل عليه السمع وقال ابن سريج والقفال والبصري
دل العقل ايضا وانكر قوم لعدم الدليل او للدليل على عدمه شرعا
او عقلا واحاله اخرون واتفقوا على الوجوب في الفتوى والامور الدنيوية
لنا وجوه الاول انه تعالى اوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة والانذار
الخبر المخوف والفرقة ثلثة فالطائفة واحد او اثنان قيل لعل للترجي
قلنا تعذر فحمل على الايجاب لما ذكرنا في التوقع قيل الانذار الفتوى
قلنا تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد
وغيره قيل فيلزم ان يخرج من كل ثلثة واحد قلنا خص النص فيه
الثاني انه لو لم يقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات لا يكون بالغير
والتالي باطل لقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الثالث القياس
على الفتوى والشهادة قيل يقتضيان شرعا خاصا والرواية
عاما ورد باصل الفتوى قيل لو جاز لجاز اتباع الانبياء والاعتقاد
بالظن قلنا ما الجامع قيل الشرع تبع المصلحة والظن لا يجعل
ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا منقوض بالفتوى والامور الدنيوية
الطرف الثاني في شرائط العمل به وهي اما في المخبر او المخبر عنه او
الخبر اما الاول فصفات تغلب الظن وهي خمس الاول التكليف
فان غير المكلف لا يمنعه خشية قيل يصح الاقتداء بالصبي اعتمادا
على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة المأموم على طهره فان تحمل
ثم بلغ وادى قبل قياسا على الشهادة وللاجماع على احضار الصبيان
مجالس الحديث الثانية كونه من اهل القبلة وتقبل رواية الكافر
الموافق كالمجسمة ان اعتقد حرمة الكذب فانه يمنعه عنه وكسر الفاسق
بالفاسق والمخالف ورد بالفرق الثالثة العدالة وهي ملكة
في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل المباحة فلا يقبل
رواية من اقدم على الفسق عالما وان جهل قبل قال القاضي هو جهل
الى فسق قلنا الفرق في عدم الجراءة ومن لا نعرف عدالته لا يقبل

روايته لان الفسق مانع فلابد من تحقق عدمه كالصبا والكفر والعدالة
يعرف بالتزكية وفيها مسائل الاول شرط العدد في الرواية والشهادة ومنع القاضي
فيهما والحق الفرع كالاصل الثانية قال الشافعي يذكر سبب الجرح
دون سبب التعديل وقيل بعكسه وقيل سببهما وقال القاضي لا فيهما الثالثة
الجرح مقدم على التعديل لان فيه زيادة الرابعة التزكية ان يحكم بشهادته
او يثني عليه او يروي عنه من لا يروي الا عن العدل او يعمل بخبره السابع
الضبط وعدم مساهلته في الحديث وشرط ابو علي العدد ورد بقبول
الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة الخامس
شرط ابو حنيفة فقه الراوي ان خالف القياس ورد بان العدالة تغلب
ظن الصدق فيكفي واما الثاني فان لا يخالفه قاطع لا يقبل التاويل ولا يضره
مخالفة القياس ما لم يكن قطعي المقدمات بل يعلم بقلة مخالفته وعمل الاكثر
ومخالفة الراوي واما الثالث ففيه مسائل الاول الفاظ الصحابي
سبع درجات الاولى حدثني ونحوه الثانية قال رسول الله صلعم
لاحتمال التوسط الثالثة امر لاحتمال اعتقاد ما ليس بامر امرا والعموم
والخصوص والدوام واللادوام الرابعة امرنا ونهينا لما مر الخامسة
لان من طاوع امير اذا قال امرتم فهم منه امره ولان غرضه بيان الشرع
الخامسة من السنة السادسة عن النبي صلعم وقيل للتوسط
السابعة كنا نفعل في عهده الثانية لغير الصحابي ان يروي اذا
سمع من الشيخ او قرأ عليه ويقول له هل سمعت قال نعم او سكت
وظن اجابته عند المحدثين او كتب الشيخ او قال سمعت ما في هذا الكتاب
او الخبر له الثالثة لا يقبل المراسيل خلافا لابي حنيفة ومالك رحمهما الله
لنا ان عدالة الاصل لم تعلم فلا يقبل قيل الرواية تعديل قلنا
قد يروي عن غير العدل قيل اسناده الى الرسول يقتضي الصدق
قلنا بل السماع قيل الصحابة ارسلوا وقبلت قلنا لظن السماع
فرعان الاول المرسل يقبل اذا تاكد بقول الصحابي او فتوى
اهل العلم

الثاني ان ارسل ثم اسند قبل وقيل لا لان اهماله يدل على الضعف
الرابعة يجوز نقل الخبر بالمعنى خلافا لابن سيرين لنا الترجمة
بالفارسية جائز فبالعربية اولى قيل يؤدي الى طمس الحديث قلنا
لما نقلنا بما لم يكن ذكر الخامسة ان زاد احد الرواة وتعدد المجلس
قبلت الرواية وكذا ان اتحد وجاز الذهول على الاخرين ولم يغير اعراب
الباقي فان لم يجز الذهول لم يقبل وان غير الاعراب مثل في اربعين
شاة شاة او نصف شاة طلب الترجيح فان زاد مرة وحذف اخرى
فالاعتبار بكثرة المرار الكتاب الثالث في الاجماع
وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عم على امر من الامور وفيه
ثلثة ابواب الباب الاول في بيان كونه حجة وفيه مسائل الاولى
قيل محال كاجتماع الناس في وقت واحد على ماكول واحد واجيب بان
الدواعي مختلفة ثم قيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز
خفاء واحد وخموله وكذبه خوفا او رجوعه قبل فتوى الاخر واجيب
بانه لا يتعذر في ايام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلين الثانية
انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا وجهان الاول انه
سبحانه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين
في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول الاية فيكون محرما
فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما قيل رتب الوعيد على
الكل قلنا بل على كل واحد والا لغا ذكر المخالفة قيل الشرط في المعطوف
عليه شرط في المعطوف قلنا لا وان سلم لم يضر لان الدليل ذكر في
التوحيد والنبوة قيل لا يوجب تحريم كل ما غاير قلنا يقتضي
لجواز الاستثناء قيل السبيل دليل الاجماع قلنا يكون المخالفة
المنافية قيل يترك الاتباع راسا قلنا الترك غير سبيلهم
قيل لا يجب اتباعهم في فعل المباح قلنا كاتباع الرسول صلعم
قيل المؤمنون الموجودون قلنا خص فيه قيل كل المؤمنين

الموجود الى يوم القيمة قلنا بل كل عصر لان المقصود العمل ولا عمل في القيمة
الثاني قوله سبحانه وتعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على
الناس عدلهم فيجب عصمتهم عن الخطاء قولا وفعلا كبيرة وصغيرة بخلاف
تعديلنا قيل العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا فعل
العبد فعل الله تعالى ولو قيل عدول وقت اداء الشهادة قلنا
حينئذ لا مزية لهم فان الكل يكون كذلك والشيعة قد كونوا عليه لاشتماله
على قول الامام المعصوم الثالثة قال مالك اجماع اهل
المدينة حجة لقوله عم ان المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث
الحديد وهو ضعيف الرابعة قالت الشيعة اجماع العترة حجة
لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وهم على
وفاطمة وابناها رضي الله عنهم لانه لما نزلت لف عليهم كساء وقال
هؤلاء اهل بيتي ولقوله عم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي الخامسة قال القاضي ابو حازم اجماع
الخلفاء الاربعة حجة لقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين
من بعدي وقيل اجماع الشيخين لقوله عم اقتدوا باللذين من
بعدي ابي بكر وعمر السادسة يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف
عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع لا كاثباته

الباب الثاني

في انواع الاجماع وفيه مسائل الاولى اذا اختلفوا في قولين
فهل لمن بعدهم احداث ثالث والحق ان الثالث ان لم يرفع مجمعا
عليه جاز والا فلا مثاله قيل في الجد مع الاخ الميراث للجد وقيل
لهما فلا سبيل الى الحرمان قيل اتفقوا على عدم الثالث قلنا كان
مشروطا بعدمه فزال بزواله قيل يرد على الوجهين قلنا لم يعتبر
فيه اجماعا قيل اظهاره يستلزم تخطئة الاولين واجيب بان
المحذور تخطئة في واحد وفيه نظر الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين
فهل لمن بعدهم والحق ان نص على عدم الفرق او اتحاد الجامع
لكونه رتب الحجة والخالي لم يجز لانه رفع مجمع عليه والا جاز والاكثر على من ساعد
مجتهدا في حكم ساعده في جملة الاحكام قيل اجمعوا على الاتحاد قلنا
عين الدعوى قيل قال النووي الاجماع تابعا بعضه والاكثر على قلنا
ليس بدليل الثالثة يجوز الاتفاق بعد الخلاف خلافا للصيرفي
لنا الاجماع على الخلافة بعد الاختلاف وله ما سبق الرابعة الاتفاق
على احد قولي الاولين كالاتفاق على حرمة بيع ام الولد والمتعة اجماع خلافا
لبعض المتكلمين والفقهاء لنا انه سبيل المؤمنين قيل فان تنازعتم
اوجب الرد الى الله سبحانه وتعالى قلنا زال الشرط قيل اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا الخطاب مع العوام الذين في عصرهم
قيل ضلالهم اجماع على التخيير قلنا ممنوع الخامسة اذا اختلفوا
فماتت احدى الطائفتين يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة
السادسة اذا قال البعض وسكت الباقون فليس باجماع
ولا حجة وقال ابو علي اجماع بعدهم وقال ابنه هو حجة لنا انه ربما سكت
لتوقف او خوف او تصويب كل مجتهد قيل يعتبر بالقول المنتشر
ما لم يعرف له مخالف جوابه المنع وانه اثبات الشيء بنفسه فرع
قول البعض فيما يعم به البلوى اذا لم يسمع خلافه كقول البعض
وسكوت الباقين

الباب الثالث

في شرائطه وفيه مسائل الاولى ان يكون فيه قول كل عالم ذلك الفن
فان قول غيرهم بلا دليل فيكون خطاء فلو خالف واحد لم يكن
سبيل الكل قال الخياط وابن جرير وابو بكر الرازي المؤمنون
يصدق على الاكثر قلنا مجازا قالوا عليكم بالسواد الاعظم قلنا
يوجب عدم الالتفات الى مخالفة الثلث الثانية لا بد له من سند
لان الفتوى بدونه خطاء قيل لو كان فهو الحجة قلنا يكون
دليلين قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل قلنا لا بل تركوا النقل
بالاجماع

فروع الاول يجوز الاجماع عن الامارة لانها مبدا الحكم قيل الاجماع على جواز مخالفتها قلنا قبل الاجماع قيل اختلف فيها قلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد الثاني الموافق لحديث لا يجب ان يكون عنه خلافا لابي عبد الله البصري الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين لان الدليل قام بدونه قيل وافق علي رضه الصحابة في منع بيع المستولدة ثم رجع ورد بالمنع الرابعة لا يشترط التواتر في نقله كالسنة الخامسة اذا عارضه نص اول القابل له والا تساقطا

الكتاب الرابع في القياس

وهو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت قيل الحكمان غير ثابتين في قولنا لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلوة قلنا تلازم والقياس لبيان الملازمة والثابت حاصل على هذا التقدير والتلازم والاقتران لا نسميها قياسا وفيه بابان

الباب الاول

في بيان انه حجة وفيه مسائل الاولى في الدليل عليه يجب العمل به شرعا وقال القفال والبصري عقلا والقاشاني والنهرواني حيث العلة منصوصة او الفرع بالحكم اولى كتحريم الضرب على تحريم التافيف وداود انكر التعبد به واحاله الشيعة والنظام استدل اصحابنا بوجوه الاول انه مجاوزة عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار وهو مامور به لقوله تعالى فاعتبروا قيل المراد الاتعاظ فان القياس الشرعي لا يناسب صدر الاية قلنا المراد القدر المشترك قيل الدال على الكلي لا يدل على الجزئي قلنا بلى ولكن هيهنا لجواز الاستثناء دليل العموم قيل الدلالة ظنية قلنا المقصود العمل فيكفي الظن الثاني قصة معاذ وابي موسى رضه قيل كان ذلك قبل نزول اكملت قلنا المراد الاصول لعدم النص على جميع الفروع الثالث ان ابا بكر رضه قال في الكلالة اقول برايي الكلالة ما عدا الوالد والولد والراي هو القياس

اجماعا وعمر امر ابا موسى في عهده بالقياس وقال في الجد اقضي برايي وقال عثمان رضه لعمر ان اتبعت رايك فسديد وقاس علي رضه الجد على ابن الابن في الحجب ولم ينكر عليهم والا لاشتهر قيل ذموا ايضا قلنا حيث فقد شرطه توفيقا الرابع ان ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع والنقيض لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممنوع فتعين الراجح احتجوا بوجوه الاول قوله تعالى لا تقدموا وان تقولوا ولا تقف ولا رطب وان الظن قلنا الحكم مقطوع والظن في طريقه الثاني قوله عم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا الثالث ذم بعض الصحابة من غير نكير قلنا معارض بمثلها فيجب التوفيق الرابع نقل الامامية انكاره عن العترة قلنا معارض بنقل الزيدية الخامس انه يؤدي الى الخلاف والمنازعة وقد قال ولا تنازعوا قلنا الاية في الاراء والحروب لقوله عم اختلاف امتي رحمة السادس ان الشارع فصل بين الازمنة والامكنة في الشرف وقصر الصلوات في السفر وجمع بين الماء والتراب في التطهير واوجب العفة على الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بقذف الزنا وشرط فيه شهادة اربع دون الكفر وذلك ينافي القياس قلنا القياس حيث عرف المعنى الثانية قال النظام والبصري وبعض الفقهاء التنصيص بالعلة امر بالقياس وفرق ابو عبد الله بين الفعل والترك لنا انه اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل علية الاسكار مطلقا وعلية اسكارها قيل الاغلب عدم التقييد قلت فالتنصيص لا يفيد وحده قيل لو قال علة الحرمة الاسكار يندفع الاحتمال قلنا فيثبت الحكم في كل الصور بالنص الثالثة القياس اما قطعي او ظني فيكون الفرع بالحكم اولى كتحريم الضرب على تحريم التافيف

او مساو بالقياس الامة على العبد في السراية او ادون كقياس البطيخ
على البر في الربا فقيل تحريم التافيف يدل على تحريم انواع الاذى عرفا
وبكلامه حول الملك بحلاوة اسلمه ولا يستخف به قيل يوشك فيه باس
لما فان به مسكره قلنا القطع لم يسكر قيل نفي الادنى يدل على نفي الاعلى كقولهم
فلان لا يملك الحبة ولا يملك النقير والقطمير قلنا اما الاول فلان نفي
الجزء يستلزم نفي الكل واما الثاني فلان الشعر فيه ضرورة ولا ضرورة
هنا الثالث انه القياس يجري في الشرعيات حتى الحدود والكفارات
لعموم الدلائل وفي العقليات عند اكثر المتكلمين واللغات عند
اكثر الادباء دون الاسباب والعادات كاقل الحيض واكثره

الباب الثاني في اركانه

اذا ثبت الحكم في صورة لمشترك بينها وبين غيرها تسمى الاولى اصلا الثانية
فرعا والمشترك علة وجامعا وجعل المتكلمون دليل الحكم
في الاصل اصلا والامام الحكم في الاول اصلا والعلة فرعا وفي الثانية
بالعكس وبيان ذلك في فصلين

الفصل الاول في العلة

وهي المعرف للحكم قيل المستنبطة عرفية لم يتدور قلنا تعريفه في
الاصل وتعريفها في الفرع فلا دور والنظر في الاطراف الاول في
الطرق الدالة على العلة الاول النص القاطع كقوله عز وعلا انه لو في
كيلا يكون دولة بين الاغنياء وقوله عم انما جعل الاستيذان لاجل
البصر وقوله انما نهيتكم عن لحوم الاضاحي لاجل الرافة والظاهر اللام
كقوله تم لدلوك الشمس فان ائمة اللغة قالوا اللام للتعليل وفي قوله سبحانه
ولقد ذرانا لجهنم وقولك لد للموت وابنوا للخراب للعاقبة
مجازا وان مثل قوله عم انها من الطوافين والطوافات والباء وقد فيها
رحمة من الله لنت لهم الثاني الايماء وهو خمسة انواع الاول ترتب الحكم
على الوصف بالفاء ويكون في الوصف او الحكم في لفظ الشارع او الراوي
مثاله الزانية والزاني فاجلدوا لا تقربوه طيبا زنى ماعز فرجم فرع ترتب الحكم

على الوصف يقتضي العلية وقيل اذا كان مناسبا لنا انه لو قيل اكرم العالم
واهن العالم قبح وقيل بمجرد الامر فانه قد يحسن لو سبق التعليل قيل
الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم الدلالة في الكل قلنا تجب دفعا للاشتراك
الثاني ان يحكم عقيب علمه بصفة المحكوم عليه كقول الاعرابي واقعت
يا رسول الله فقال اعتق رقبة لان صلوحه جوابا يغلب كونه جوابا
والسؤال معاد فيه تقديرا فالتحق بالاول الثالث ان يذكر وصفا لو لم
يؤثر لم يفد مثل انها من الطوافين عليكم تمرة طيبة وماء طهور وقوله عم
ايستقص الرطب اذا جف قيل نعم قال فلا اذن وقوله عم لعمر وقد
سال عن قبلة الصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته الرابع
ان يفرق في الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل القاتل لا يرث وقوله عم
فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد الخامس النهي عن
تفويت الواجب مثل وذروا البيع الثالث الاجماع كتعليل تقديم
الاخ من الابوين في الارث بامتزاج النسبين الرابع المناسبة المناسب
ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وهو حقيقي دنيوي ضروري
كحفظ النفس بالقصاص والدين بالقتال والعقل بالزجر عن المسكرات
والمال بالضمان والنسب بالحد على الزنا ومصلحي كنصب الولي على الصغير
وتحسيني كتحريم القاذورات واحروي كتزكية النفس واقناعي يبطل
مناسبته فيزول بالتامل فيه والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها
الشارع فيه كالسكر في الحرمة او في جنسه كامتزاج النسبين في التقديم او
بالعكس كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلوة
او جنسه في جنسه كايجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب
مظنة القذف والمظنة قد اقيمت مقام المظنون لان الاستقراء دل
على ان الله تعالى شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا واحسانا فحيث ثبت
حكم وهناك وصف ولم يوجد غيره ظن كونه علته وان لم يعتبر وهو المناسب
المرسل اعتبره مالك والغريب ما اثر نوعه ولم يؤثر جنسه في جنسه

والمناسبة الذي لم يعتبر الشرع تاما الغاؤه في الشرع كايجاب
الصوم على الملك المفطر صوم رمضان بالجماع فان حاله مناسبة ايجاب
الصوم الا ان الشرع ما اعتبره فيه لا يكون التعليل به وفاقا واما
ان لم يعلم اعتباره ولا الغاؤه وهو المصالح المرسلة من جنس المصالح
ولم يعلم اعتبارها بحسب النوع والجنس الغريب فحجة الرازي ...
المرسلة باسارى المسلمين

كالطعم في الربوا والملا فيها ان جنسه في جنسه ايضا والموثر ما اثر جنسه فيهم
مسئلة المناسبة لا تبطل بالمعارضة لان الفعل وان تضمن ضررا ازيد من نفعه
لا يخرج نفعه عن نفع لكن يندفع مقتضاه الخامس الشبه قال القاضي
المقارن للحكم ان ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب او بالتبع كالطهارة
لاشتراط النية فهو الشبه وان لم يناسب فهو الطرد كبناء القنطرة للتطهير
وقيل ما لم يناسب ان علم اعتبار جنسه القريب فهو الشبه والا فالطرد
واعتبرات فهي المشابهة في الحكم وابن علية في الصورة والامام ما يظن
استلزامه ولم يعتبر القاضي مطلقا لنا انه يفيد ظن وجود العلة سب
الحكم قال ما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع قلنا ممنوع السادس
الدوران وهو ان يحدث الحكم بحدوثه وينعدم بعدمه وهو يفيد ظنا
وقيل قطعا وقيل لا قطعا ولا ظنا لنا ان الحادث له علة وغير المدار
ليس بعلة لانه ان وجد قبله فليس بعلة للتخلف والا فالاصل عدمه
وايضا علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع عدم
بعضها لان ماهية الدوران اما ان تدل على علية المدار فيلزم علية هذه
المدارات او لا تدل فيلزم عدم علية تلك للتخلف السالم عن المعارض
والاول ثابت بالاتفاق فاسم الثاني وعورض بمثله واجيب بان
المدلول قد لا يثبت لمعارض قيل الطرد لا يوثر والعكس لم يعتبر
قلنا يكون للمجموع ما ليس للاجزاء السابع التقسيم الحاصر كقولنا
ولاية الاجبار اما ان لا تعلل او تعلل بالبكارة او الصغر او غيرهما
والكل باطل سوى الثاني فالاول والرابع للاجماع والثالث لقوله عم
الثيب احق بنفسها والسبر غير الحاصر مثل ان تقول علة حرمة الربوا
اما الطعم او الكيل او القوت فان قيل لا علة لها او العلة غيرها قلت
لنا ان الغالب على الاحكام تعليلها والاصل عدم غيرها الثامن
الطرد وهو ان يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه الحاقا للفرد
بالاعم الاغلب وقيل يكفي مقارنته في صورة وهو ضعيف التاسع

53

تنقيح المناط بان تبين الغاء الفارق وقد يقال العلة اما المشترك او المميز و
الثاني باطل فثبت الاول ولا يكفي ان يقال محل الحكم اما مستنبط او مميز الاصل
لانه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم تنبيه قيل لا دليل على عدم علية
الوصف فهو علة قلنا لا دليل لعليته فليس بعلة قيل لو كان علة لتاتي القياس
المامور به قلنا هو دور **الطرف الثاني** فيما يبطل العلية وهو ستة
الاول النقض وهو ابداء الوصف بدون الحكم مثل ان تقول من لم يبيت
يعرى اول صومه عن النية فلا يصح فينتقض بالتطوع قيل يقدح وقيل
لا مطلقا وقيل في المنصوصة وقيل حيث مانع وهو المختار قياسا على
التخصيص والجامع جمع الدليلين ولان الظن باق بخلاف ما لم يكن مانع
قيل العلة ما يستلزم الحكم وقيل اسماء المانع لم يستلزم قلنا
بل يغلب ظنه وان لم يخطر المانع وجودا وعدما والوارد استثناء لا يقدح
كمسئلة العرايا لان الاجماع ادل وجوابه منع العلة لعدم قيد وقيل
للمعترض دليل على وجوده لانه يطول ولو قال ما دللت على وجود
هاهنا دل عليه ثمة فهو نقل الى نقض الدليل او دعوى الحكم مثل ان
تقول السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التاجيل كالبيع فينتقض
بالاجارة قلت هناك لاستقرار المعقود لا لصحة العقد ولو تقدير
كقولنا رق الام علة رق الولد ويثبت في ولد المغرور تقديرا والا لم تجب
قيمته او اظهار المانع تنبيه دعوى ثبوت الحكم او نفيه عن صورة
معينة او مبهمة ينتقض بالاثبات او النفي العامين وبالعكس الثاني
عدم التاثير بان يبقى الحكم بعده وعدم العكس بان يثبت الحكم في
صورة بعلة اخرى فالاول كما لو قيل مبيع لم ير فلا يصح كالطير في
الهواء الثاني الصبح لا يقصر فلا يقدم اذانه كالمغرب ومنع العلام
ثابت فيما يقصر فالاول يقدح ان منعنا تعليل الواحد بالشخص
بعلتين وذلك جائز في المنصوصة كالايلاء واللعان والعدة والردة
لا في المستنبطة لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما يصرفه عن الاخر وعن

والثاني يمتنع تعليل الواحد النوعي بعلتين

وعن المجموع الثالث الكسر وهو عدم تأثير احد الجزئين ونقض الاخر
الاخر كقولهم صلوة الخوف صلوة يجب قضاؤها فيجب اداؤها
قيل خصوصية الصلوة ملغى لان الحج كذلك فبقي كونه عبادة وهو
منقوض بصوم الحائض الرابع القلب وهو ان يربط خلاف
قول المستدل على علته الحاقا باصله وهو اما نفي مذهبه صريحا
كقولهم المسح ركن من الوضوء فلا يكفي اقل ما ينطلق عليه الاسم
كالوجه فنقول ركن منه فلا يتقدر بالربع كالوجه او ضمنا كقولهم
بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح فنقول فلا يثبت فيه
خيار الرؤية ومنه قلب المساواة كقولهم المكره مالك مكلف فيقع
طلاقه كالمختار فنقول فيسوى بين اقراره وايقاعه او اثبات
مذهب المعترض كقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون
بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فنقول فلا يشترط الصوم فيه
كالوقوف بعرفة قيل المتنافيان لا يجتمعان قلنا التنافي حصل
في الفرع بعرض الاجماع نعم القلب معارضة الا ان علة المعارضة
واصلها تكون مغايرا لعلة المستدل واصله الخامس القول
بالموجب وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف
مثاله في النفي ان تقول التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص
فنقول مسلم ولكن لم لا يمنعه غيره ثم لو بينا ان الموجب قائم ولا مانع
غيره لم يكن ما ذكرناه تمام الدليل وفي الثبوت قولهم الخيل يسابق
عليه فيجب الزكوة فيه كالابل فنقول مسلم في زكوة التجارة السادس
الفرق وهو جعل تعين الاصل علة او الفرع مانعا والاول يؤثر
حيث لم يجز التعليل بعلتين والثاني عند من جعل النقض مع المانع
قادحا **الطرف الثالث** في اقسام العلة علة الحكم اما محله او جزؤه او خارج عنه
عقلي حقيقي او اضافي او سلبي او شرعي او لغوي متعدية او قاصرة
وعلى التقديرات اما بسيطة او مركبة قيل لا تعليل بالمحل لان الفائدة

لا يفعل قلت لانه مع هذا فالعلة المعرف قيل لا يعلل بالحكم الغير
المضبوطة كالمصالح والمفاسد لانه لا يعلم وجود القدر الحاصل في
الاصل والفرع قلنا لو لم يجز لم يجز بالوصف المشتمل عليها فاذا حصل
ظن ان الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه قيل العدم
لا يعلل به لان الاعدام لا تتميز وايضا ليس على المجتهد سبرها قلت
لانه فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم وانما يسقط عن المجتهد لعدم
تناهيها قيل انما يجوز التعليل بالحكم المقارن والمواهد التقادير
الثلثة فيكون مرجوحا قلنا ويجوز بالمتأخر لانه معرف قالت
الحنفية لا يعلل بالقاصرة لعدم الفائدة قلنا معرفة كونه على وفق
المصلحة فائدة ولنا ان التعدية توقفت على العلية فلو توقفت
هي عليها لزم الدور قيل لو علل بالمركب فاذا انتفى جزء ينتفي
العلية ثم اذا انتفى جزء آخر يلزم التخلف او تحصيل الحاصل
قلت العلية عدمية فلا يلزم ذلك وهنا مسائل آ يستدل
بوجود العلة على الحكم لا بعليتها لانها نسبة يتوقف عليه ب التعليل
بالمانع لا يتوقف على المقتضي لانه اذا اثر معه فدونه اولى قيل
لا يستند العدم المستمر قلنا الحادث يعرف الاول كالعالم للصانع
ج لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل بل يكفي انتهاض
الدليل عليه د يجوز ان يعلل بما يدفع الحكم كالعدة او يرفعه كالطلاق او
يدفع ويرفع كالرضاع ه العلة قد يعلل بها ضدان ولكن بشرطين
متضادين

الفصل الثاني في الاصل والفرع

اما الاصل فشرط ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس لانه
اذا اتحدت العلة فالقياس على الاصل الاول وان اختلفت انعقد
الثاني وان لا يتناول دليل الاصل الفرع والا لضاع القياس معللا
بوصف معين غير متأخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل
سواه وشرط الكرخي عدم مخالفته الاصول او احد امور ثلثة التنصيص

على العلة والاجماع على التعليل مطلقا وموافقه اصول اخر والحق انه
تطلب الترجيح بينه وبين غيره وشرط عثمان البتي قيام ما يدل على
جواز القياس عليه وبشر المريسي الاجماع او التنصيص على العلة
وضعفهما ظاهر اما الفرع فشرطه وجود العلة فيه بلا تفاوت
وشرط العلم به والدليل على حكمه اجماعا ورد بان الظن يحصل
دونهما تنبيه يستعمل القياس على وجه التلازم ففي الثبوت يجعل
حكم الاصل ملزوما وفي النفي نقيضه لازما مثل لما وجبت الزكوة
في مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله
ولو وجبت في الحلي لوجبت في اللآلي قياسا عليه واللازم منتف
فالملزوم مثله

الكتاب الخامس في دلائل اختلف فيها

وفيه بابان الباب الاول في المقبولة وهي ستة الاول الاصل في
المنافع الاباحة لقوله تع خلق لكم ما في الارض قل من حرم زينة
الله التي اخرج لعباده احل لكم الطيبات وفي المضار التحريم
لقوله عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام قيل على الاول
اللام تجيء لغير النفع كقوله وان اسأتم فلها وقوله ولله ما في
السموات وما في الارض قلنا مجاز لاتفاق ائمة اهل اللغة على
انها للملك ومعناه الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس
قيل المراد الاستدلال قلنا هو حاصل من نفسه فيحمل على
غيره الثاني الاستصحاب حجة خلافا للحنفية والمتكلمين
لنا ان ما ثبت ولم يظهر زواله ظن بقاؤه ولولا ذلك لما تقررت
المعجزة لتوقفها على استمرار العادة ولم تثبت الاحكام الثابتة
في عهد النبي عم لجواز النسخ ولكان الشك في الطلاق كالشك في
النكاح ولان الباقي يستغني عن سبب او شرط جديد بل يكفيه
دوامهما دون الحادث ويقل عدمه لصدق عدم الحادث
على ما لا نهاية فيكون ارجح الثالث الاستقراء مثاله الوتر يودى

55

على الراحلة فلا يكون واجبا لاستقراء الواجبات وهو يفيد الظن
والعمل به لازم لقوله عم نحن نحكم بالظاهر الرابع اخذ الشافعي رح
باقل ما قيل اذا لم يجد دليلا كما قيل دية الكتابي الثلث وقد قيل
النصف وقد قيل الكل بناء على الاجماع والبراءة الاصلية قيل
يجب الاكثر ليتيقن الخلاص قلنا حيث ثبت الشغل والزائد
لم يتيقن الخامس المناسب المرسل ان كان ضروريا قطعيا
كليا كتترس الكفار الصائلين باسارى المسلمين اعتبر والا
فلا واما مالك فقد اعتبره مطلقا لان اعتبار جنس المصالح
يوجب ظن الاعتبار ولان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
قنعوا بمعرفة المصالح السادس فقد الدليل بعد التفحص
البليغ يغلب ظن عدمه وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع
تكليف الغافل

الباب الثاني

في المردودة الاول الاستحسان قال به ابو حنيفة رح وفسر بانه
دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورد بانه لا بد
من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده والكرخي بانه قطع المسألة
عن نظائرها لما هو اقوى كتخصيص ابي حنيفة قول
القائل مالي صدقة بالزكوي لقوله تع خذ من اموالهم صدقة
وعلى هذا فالاستحسان تخصيص وابو الحسين بانه ترك
وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لاقوى
يكون كالطارئ فخرج التخصيص ويكون حاصله تخصيص
العلة الثاني قول الصحابي ليس بحجة وقيل حجة خالف القياس
وقال الشافعي رح في القديم ان انتشر ولم يخالف لنا قوله تع
فاعتبروا وامتنع التقليد واجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم
بعضا وقياس الفروع على الاصول قيل اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا المراد عوام الصحابة قيل

إذا خالف القياس فقد اسع الخبر قلنا ربما خالف لما طرد ليلا
ولم يكن مسألة منع المعتزلة تفويض الحكم الى راى النبي عليه السلام
أو العالم لان الحكم يتبع المصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير
مصلحة قلنا الاصل ممنوع وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختياره
امارة المصلحة وجزم بوقوعه موسى ابن عمران لقوله عم
بعدما انشدت ابنة النضر بن الحرث لو سمعته لما قتلته
وسوال الاقرع في الحج اكل عام فقال لو قلت ذلك لوجب
ونحوه قلنا لعلها نصوص محتملة للاستثناء وتوقف
الشافعي رحمه الله

الكتاب السادس في التعادل والتراجيح

وفيه ابواب الباب الاول في تعادل الامارتين في نفس
الامر منعه الكرخي وجوزه قوم وح فالتخيير عند القاضي
وابي علي وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء فلو حكم القاضي
باحديهما مرة لم يحكم بالاخرى لقوله عم لابي بكر لا تقض
في شيء واحد بحكمين مختلفين مسألة اذا نقل عن مجتهد
قولان في موضع واشعر بما يدل على توقفه ويحتمل ان يكونا
احتمالين او مذهبين وان نقل في مجلسين وعلم المتاخر
فهو مذهبه والاظهر القولان واقوال الشافعي كذلك وهي
دليل على علو شانه في العلم والدين

الباب الثاني

في الاحكام الكلية للتراجيح الترجيح تقوية احدى الامارتين
على الاخرى ليعمل بها كما رجحت الصحابة خبر عايشة رض
على قوله عليه السلام انما الماء من الماء مسألة لا ترجيح في القطعيات
اذ لا تعارض بينهما والا ارتفع النقيضان او اجتمعا مسألة
اذا تعارض دليلان فالعمل بهما من وجه اولى بان يتبعض
الحكم فيثبت البعض او يتعدد فيوزع كقوله عم الا اخبركم بخير
الشهود فقيل نعم فقال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد

وقوله عم ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فيحمل الاول على
حق الله تعالى والثاني على حق الادمي مسألة اذا تعارض نصان وتساويا
في القوة والعموم وعلم المتاخر فهو ناسخ وان جهل فالتساقط
او الترجيح وان كان احدهما قطعيا او اخص مطلقا عمل به
وان تخصص من وجه طلب الترجيح مسألة قد يرجح بكثرة
الادلة لان الظنين اقوى قيل يقدم الخبر على الاقيسة
قلنا ان اتحد اصلها فمتحد والا فممنوع

الباب الثالث

في ترجيح الاخبار وهو على وجوه الاول بحال الراوي
فيرجح بكثرة الرواة وقلة الوسايط وفقه الراوي وعلمه
بالعربية وافضليته وحسن اعتقاده وكونه صاحب الواقعة
وجليس المحدثين ومختبرا ومعدلا بالعمل على روايته وبكثرة
المزكين وبحثهم وعلمهم وحفظهم وزيادة ضبطه ولو لالفاظه
عم ودوام عقله وشهرته وشهرة نسبه وعدم التباس
اسمه وتاخر اسلامه الثاني وقت الرواية فيرجح المتحمل
في وقت البلوغ على المتحمل في الصبي او فيه ايضا الثالث
بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه والمحكي بسبب نزوله
وبلفظه وما لم ينكره راوي الاصل الرابع بوقت وروده
فيرجح المدنيات والمشعر بعلو شان الرسول والمتضمن
للتخفيف والمطلق والمورخ بتاريخ مضيق والمتحمل
في الاسلام الخامس باللفظ فيرجح الفصيح لا الافصح والخاص
وغير المخصص والحقيقة والاشبه بها والشرعية ثم العرفية
والمستغني عن الاضمار والدال على المراد من وجهين
وبغير وسط والمومي الى علة الحكم والمذكور معارضه
معه والمقرون بالتهديد السادس بالحكم فيرجح المبقي
لحكم الاصل لانه لو لم يتاخر عن الناقل لم يفد والمحرم

على المبيح لقوله عم ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال
وللاحتياط وتعادل الموجب ومثبت الطلاق والعتاق لان
الاصل عدم التقييد ونافي الحدود لانه ضرر لقوله عم ادرؤا
الحدود بالشبهات السابع بعمل اكثر السلف **الباب الرابع**
في تراجيح الاقيسة وهي بوجوه الاول بحسب العلة فيرجح
المظنة ثم الحكمة ثم الوصف الاضافي ثم العدمي ثم الحكم الشرعي
والبسيط والوجودي للوجودي ثم للعدمي ثم العدمي للعدمي
والمفرد على المركب الثاني بحسب دليل العلية فيرجح
الثابت منها بالنص القاطع ثم بالظاهر اللام ثم ان والبا
ثم المناسبة الضرورية ثم الدنيوية ثم التي في حيز الحاجة
ثم الاقرب اعتبارا فالاقرب ثم الدوران في محل ثم في محلين
ثم السبر ثم الشبه ثم الايماء ثم الطرد الثالث بحسب دليل
الحكم فيرجح بالنص ثم الاجماع لانه فرع الرابع بحسب
كيفية الحكم وقد سبق الخامس موافقة الاصول في العلة
او الحكم والاطراد في الفروع **الكتاب السابع في الاجتهاد**
وفيه بابان الباب الاول في الاجتهاد وهو استفراغ
الجهد في درك الاحكام الشرعية وفيه فصلان الاول
في المجتهد وفيه مسايل الاولى يجوز له عليه السلام ان يجتهد لعموم
فاعتبروا ولوجوب العمل بالراجح ولانه اشق وادل على
الفطانة فلا يتركه ومنع ابو علي وابنه لقوله وما ينطق
عن الهوى قلنا مأمور به فليس بهوى ولانه ينتظر الوحي
قلنا ليحصل الياس عن النص اولانه لم يجز اصلا يقيس
عليه فرع لا يخطي اجتهاده والا وجب اتباعه الثانية
يجوز للغايبين عن الرسول عليه السلام وفاقا وللحاضرين
ايضا اذ لا يمتنع امرهم به قيل عرضة للخطا قلنا

لانه بعد الاذن ولم يثبت وقوعه الثالثة لا بد له ان يعرف
من الكتاب والسنة والاجماع ما يتعلق بالاحكام وشرايط
القياس وكيفية النظر وعلم العربية والناسخ والمنسوخ
وحال الرواة ولا حاجة الى الكلام والفقه كله **الفصل الثاني**
في حكم الاجتهاد اختلفت في تصويب المجتهدين بناء على الخلاف
في ان لكل صورة حكما معينا وعليه دليل قطعي او ظني
والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله عنه ان في الحادثة حكما معينا
وعليه امارة من وجدها اصاب ومن فقدها اخطا ولم
ياثم لان الاجتهاد مسبوق بالدلالة لانه طلبها والدلالة متاخرة
عن الحكم فلو تحقق الاجتهاد ان لا يجتمع النقيضان ولانه
قال عم من اصاب فله اجران ومن اخطا فله اجر قيل
لو تعين الحكم فالمخالف لم يحكم بما انزل الله فيفسق ويكفر
لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله قلنا لما امر بالحكم بما ظنه
وان اخطا لم يحكم بما انزل قيل لو لم يصوب الجميع لما جاز
نصب المخالف وقد نصب ابو بكر زيدا قلنا لم يجز توليته
المبطل والمخطي ليس بمبطل فرعان الاول لو راى الزوج
لفظه كناية ورات المراة صريحا فله الطلب ولها الامتناع
فيرجعان الى غيرهما الثاني اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن ان الخلع
فسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينقض الاول بعد اقتران الحكم و
ينقض قبله **الباب الثاني في الافتاء**
وفيه مسايل الاولى يجوز الافتاء للمجتهد ومقلد الحي واختلف في
تقليد الميت لانه لا قول له لانعقاد الاجماع على خلافه والمختار
جوازه للاجماع عليه في زماننا الثانية يجوز الاستفتاء للعامي
لعدم تكليفهم في شي من الاعصار بالاجتهاد وتفويت معايشهم
واستضرارهم في الاشتغال باسبابه دون المجتهد لانه مامور

[illegible]

بالاعتبار قبل معارض بعموم فاسئلوا واطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وقول عبد الرحمن لعثمن ابايعك
على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين قلنا الاول
مخصوص والاول وجب بعد الاجتهاد والثاني في الاقضية
والمراد من السيرة لزوم العدل الثالثة انما يجوز في الفروع
وقد اختلف في الاصول ولنا فيه نظر
ولكن هذا اخر كلامنا تم الكتاب
بعون الله وحسن توفيقه في العشرة
من شهر المبارك ربيع الاول وقت
الظهر من يوم السبت لسنة خمس وسبعين
وسبعمائة من هجرته حامدا ومصليا
على يد العبد الضعيف النحيف الراجي الى الله لطف الله
بن فضل الله المولوي احسن الله اليهما ولمن نظر فيه الدعاء
والله الموفق للصواب
سيبقى خطوطي في الدفاتر برهة واغلى تحت التراب رميم

58

فرغاني عبد الله بن محمد

1

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير الحمد لله الذي اعلى معالم الاسلام وبين لطرق المعاش والمعاد
قوانين الشرع والاحكام والصلوة على نبيه سيد الانام محمد عليه السلام وآله البررة الكرام اما بعد
فان الطلبة لما رأوا اكبابنا في شرح بعض المختصرات من مصنفات الحبر المدقق والبحر
المحقق الجامع بين المعقول والمنقول المبين لقواعد الفروع والاصول اقضى القضاة والحكام
اسوة افاضل الانام ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله بن ابي القسم علي بن عمر البيضاوي
تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه وافيا كما ذكر منزها عن الاخلال والاطناب مفرغا في
قالب الحسن والكمال متوجها غاية التوجيه الذي هو السحر الحلال في عالم القيل والقال التمسوا مني
شرح سائر مختصراته مرة بعد اخرى فاستعفيت من ذلك الاستغال بما سواهم واجرى مليا
تواتر الاستدعاء والسوال ولم يبق للمطاوعة منع ومجال ثنيت عنان العلم نحو مرغوبهم وظفر
بهم على مقصودهم ومطلوبهم وابتدأت بشرح المختصر المسمى بمنهاج الوصول الى علم الاصول راجيا
ان اخر الله في الاجل وساعد القدر الاسعاد بشرح المختصر الثاني المسمى بالغاية القصوى
في دراية الفتوى اذ تقديم اصول الفقه على الفقه اوجب واولى فاعلا كما ذكر رجاء ان يجعلني
لسان صدق في الآخرين ويبوئني اعلى عليين مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين
والشهداء والصالحين انه ملي بتحقيق رجاء الراجين وها انا اشرع في شرح ما انا بصدد
بشرحه متوكلا على العزيز الوهاب قال اصول الفقه معرفة دلايل الفقه الى آخره اقول
لما وجب على الخائض في كل علم ان يتصوره ليمكن له التوجه اليه قدم تعريف اصول الفقه
وقال اصول الفقه معرفة دلايل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد فنقول
في شرحه اعلم ان المسمى باصول الفقه عند المصنف عبارة عن معرفة دلايل الفقه اجمالا
اي جميع دلايله كذا كان الجمع المضاف مستغرق كما سيجيء وعن معرفة كيفية استفادة الاحكام
الشرعية من تلك الدلايل وهي الشرايط التي تصح معها الاستدلال بتلك الدلايل لكونها سالمة
عن المعارض او راجحة عليه وبالجملة الامور التي يكون المجتهد بها مجتهدا كما سيجيء وعن معرفة كيفية
حال من يستفيد الاحكام الشرعية من وجوب الاجتهاد عليه او الاستفتاء فبقوله معرفة دلايل
الفقه خرج عنه بعض دلايل الفقه فان ذلك لا يسمى اصول الفقه والعالم بتفسير الدليل ههنا لانه
قرر في كتاب المصباح وقد شرحناه ثمة وبقوله اجمالا اخرج عنه علم الخلاف والفقه اذ الادلة
المبينة فيهما انما كانت منصوبة على مسايل جزئية باعتبار انها لم يكن اجمالية بل تفصيلية اذ المراد
بالعلم الاجمالي بالادلة هو العلم بان الادلة مطلقا في الشرع ماذا الان دليل كل مسئلة جزئية ماذا
فان ذلك علم بالادلة تفصيلي وانما ذكر الكيفيتين لا ليحترز به عن شيء بل ليستوعب جميع ابواب
اصول الفقه وفي هذا التعريف نظر فان الصحابة كانوا عارفين بادلة الفقه والكيفيتين
مع انه لا يطلق عليهم اسم الاصولي اذ المعرف لنا هو هذا المدون الاصطلاحي الآن الاعراب
لا يقال لهم انهم نحويون او انهم صاحبو علمي المعاني والبيان وان كانوا عارفين بانه كيف يحترز
عن الخطاء في تادية اصل المعنى مطلقا وفي تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره وفي ايراد
لازم المعنى باساليب مختلفة الدلالات بل التعريف الصحيح له ان يقال اصول الفقه علم يعلم منه
ادلة الفقه والكيفيتان قال والفقه العلم الى آخره اقول هذا البحث يستدعي توطية مقدمة

بلغ

وهي ان العلم مما لا محيص له عن الاضافة فلا بد له من متعلق وهو اما امر قائم بنفسه وهو الذات كالجوهر
اولا و ح اما ان يكون له تاثير في الغير وهو الفعل اولا و ح اما ان لا يكون مفيد النسبة وهو الصفة الحقيقية كالسمع والتسخين
كالقدرة او يكون مفيد النسبة وهي اما ان يكون نسبة بها يرتبط العقد بذات المكلف اولا والاول
الحكم الشرعي والثاني اما ان يكون نسبة ايجابية او سلبية اولا والاول الحكم التصديقي والثاني
الحكم التقييدي والحكم اما ان يستفاد من العقل وهو الحكم العقلي كقولنا الواحد نصف
الاثنين او من الشرع وهو الحكم الشرعي و ح اما ان لا يكون متعلقا بكيفية عمل وهو الحكم الشرعي
الاصلي كقولنا الكتاب حجة او متعلقا بها وهو الحكم الشرعي العملي والحكم الشرعي العملي اما
ان يكون مشهورا كونه من الدين بحيث يعرفه المتدين وغيره وهو الحكم الشرعي العملي البديهي
كقولنا الصلوة واجبة اولا وهو الحكم الشرعي العملي الكسبي و ح ان كان حاصلا لمن يتعاطى
الكسب فهو الحكم المعلوم له تعالى وان كان لغيره فان كان مستفادا من الوحي فهو الحكم المعلوم
له عليه السلام والا فان كان مستفادا عن دليل شرعي فهو الحكم الفقهي كقولنا النبيذ حرام
للاسكار كالخمر والا فهو الحكم التقليدي سواء كان مستفادا من افواه العلماء او من الكتب
الفقهية وزعم الخنجي ان الفعل مبتداء للتاثير في الغير فلم يفرق بين الفاعل والفعل اذا
عرفت هذا فنقول ايا ما اردت في تعريف اصول الفقه لان لفظة الفقه ماخوذ و فيه تعريف الفقه
وليست ماهيته بديهية فيجب علينا ان نبين ماهيته فنقول الفقه لغة الفهم يقول
فقهت كلامك اي فهمته ومنه قوله تعالى ولكن لا يفقهون اي لا يفهمون وفي الاصطلاح عبارة
عن العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من الادلة التفصيلية لتلك الاحكام فقوله
العلم يدخل فيه جميع العلوم وبتقييده العلم بالاحكام خرج العلم بالذوات والصفات والا فعال
وبقولنا الشرعية خرج العلم بالاحكام الغير الشرعية سواء كانت عقلية كما في علم الهندسة
او غيرها كاحكام النحو وبقولنا العملية خرج العلم بالاحكام الشرعية التي لا يتعلق
ببيان عمل بل ببيان اعتقاد كمسائل الكلام وبقولنا في صفة العلم المكتسب خرج العلم
بكون اركان الاسلام من ديننا فان كونها من الدين بلغ في الشهرة حدا علمه المتدين وغيره و
خرج ايضا علم الله تعالى بتلك الاحكام فانه غير مكتسب وقولنا من ادلتها يخرج علم الرسول
بالاحكام فانه مستفاد من الوحي على راي ويخرج ايضا علم المقلد بها كالاحكام التي يتلقفها
العوام من افواه الفقهاء ويخرج ايضا العلم بالاحكام المكتسب من الكتب الفقهية ووصفنا
الادلة بالتفصيلية احترازا عن علم الخلاف فان الادلة المذكورة فيه اجمالية الا يرى انهم يستدلون
في دعاويهم بالمقتضي والنافي من غير تعيين للمقتضي والنافي فان قلت ادلة علم
الخلاف ان كانت اجمالية فلا تخرج من تعريف اصول الفقه بقوله اجمالا وان كانت تفصيلية
فلا تخرج من تعريف الفقه بقوله التفصيلية قلت ادلة الخلاف تفصيلية من حيث كونها
مقصورة على مسائل جزئية باعيانها اجمالية من حيث عدم التعيين فالمراد بقوله اجمالا في
تعريف اصول الفقه هو المعنى المقابل للمعنى الاول وبقوله التفصيلية في تعريف الفقه
المعنى المقابل للمعنى الثاني وفيه تكلف فان ايراد اللفظ المشترك من غير قرينة صارفة
الى المراد لا يجوز في التعريفات وانما جعل المكتسب صفة للعلم لا للاحكام لان الاحكام انما هي

تعريف الفقه

بلغ

خطاب الله تعالى كما سيجيء وهي ليست مكتسبة عن شيء بل المكتسب انما هو العلم بها لا نفسها فلذلك
وصف العلم بالاكتساب دون الاحكام ومن هذا علم ضعف قول الفاضل المراغي حيث قال وانما
جعل المكتسب صفة للعلم لا للاحكام اذ لو جعل صفة لها لكان علم المقلد فقيها ضرورة ان الاحكام
المعلومة له مكتسبة من ادلتها التفصيلية في نفس الامر غير مكتسبة عن شيء كما عرفت قال
قيل الفقه من باب الظنون الخ اقول اعترض على تعريف الفقه وقيل ان الفقه من باب الظن
لانه مستفاد من الادلة السمعية التي لا يفيد الا الظن كما بين في موضعه و ح لا يجوز اخذ العلم في تعريفه
اذ الظن قسيم للعلم فلا يجوز تعريف قسيم الشيء به اجاب الخنجي عنه بان المراد بالاحكام وجوب العمل
بها وذلك الوجوب ثابت على المجتهد بدليل قطعي وهو الاجماع وذلك لان المجتهد اذا عرف دليل اباحة
النبيذ وادى اجتهاده اليها حصل له ظن اباحته والاجماع منعقد على انه يجب العمل عليه بموجب
ظنه ومن ههنا حصلت مقدمتان قطعيتان احدهما ان الاباحة المذكورة مظنونة للمجتهد والاخرى
كل مظنون له يجب العمل بها فالاباحة المذكورة يجب العمل بها قطعا فاذن وقع الظن في الطريق لانه
صار جزءا من المحمول في المقدمة الاولى واجاب الفاضل المراغي بان قال لا نم ان الفقه ظن بل هو
علم لان المجتهد اذا اجتهد وغلب على ظنه ان الحكم في الصورة الفلانية كذا وجب عليه الفتوى بما ادى
اليه ظنه والعمل به لان الدليل القاطع وهو الاجماع او الدليل المذكور في باب القياس وهو انه لا يجوز ترك
العمل بالراجح المظنون والعمل بالمرجوح الموهوم دل على وجوب اتباع الظن واذا كان كذلك فالحكم
مقطوع والظن في طريقه فظهر ان الفقه علم ثم قال وهذا الجواب مبني على ان الاجماع او الدليل المذكور
قطعي مفيد لليقين لكنه ممنوع اما الاول فلانه مبني على الادلة اللفظية عند المصنف واما الثاني
فلانه منقوض في صورة كثيرة بادلة ظنية وكلا الجوابين غير مرضي اما جواب الخنجي فلان المراد بالاحكام
لو كان وجوب العمل بها لكان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام لكن ذلك باطل اتفاقا
وجعل الظن على العطف والطريق على الجزء المحمول من المقدمة الاولى ففيه تعسف واما جواب الفاضل
المراغي فلانه ما لزم من مقدمتيه الا وجوب العمل بالحكم وقد عرفت ان ذلك ليس فقها واما كون العلم
بالحكم قطعيا فما لزم منهما وهو ظاهر وايضا لم يبين معنى قوله والظن في طريقه واما اعتراضه على حجية
الاجماع فغير وارد لان تمسك المصنف في حجية الاجماع بالقران لا ينافي قطعيته لجواز ان يكون الاجماع
عنده ايضا قطعيا ضرورة والمراد النص لبيان كون النقل في حجية الاجماع موافقا للعقل واما
اعتراضه على حجة الدليل المذكور فسيجيء الجواب عنه في موضعه واقول في توجيه الجواب وهو
قوله قلنا الحكم مقطوع والظن في طريقه هو ان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم في المسئلة الفلانية
كذا وجب عليه العمل به للدليل القاطع على جواز اتباع الظن واذا وجب عليه العمل بذلك يكون العلم بحكم المسئلة
اعني الفقه قطعيا لانه ح تركبت قياسا هكذا الحكم هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به فحكم هذا يجب
العمل به واذا وجب العمل بحكمه قطعنا ان حكم الله تعالى في تلك المسئلة ذلك والا لم يجب العمل به قطعا و ح يصير قطعا علم
القياس هكذا الحكم هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به وكل ما يجب العمل به فهو معلوم قطعا
فحكم هذا معلوم قطعا فعلم بان العلم بالاحكام الشرعية اعني الفقه قطعي واما الظن فلما كان
وسيلة الى هذا العلم قال والظن في طريقه قال ودليله المتفق عليه الخ اقول الضمير في قوله ودليله راجع
الى الفقه والمراد ان الادلة المتفق عليها من الائمة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس فلا اشكال كما انه

بلغ

طايفة في القياس واخرى في الاجماع فلذلك لم يقل ودليله المجمع عليه ولا بد للاصولي من تصور الاحكام الخمسة ليتمكن من اثباتها ونفيها في افراد المسائل فان من لم يعرف الوجوب والاباحة مثلا كيف يتمكن من اثبات الاباحة اذا نسخ الوجوب ولما كان علم اصول الفقه معرفة دلائل الفقه والكيفيتين وكانت الادلة المتفق عليها اربعة وبينهم من ذكر ان من الدلائل ما اختلف فيه ولا بد للاصولي من تصور الاحكام لا جرم رتبنا علم اصول الفقه في هذا المختصر على مقدمة لتصور الاحكام وما يتعلق بها وعلى سبعة كتب اربعة للدلائل المتفق عليها بان جعل ما هو الاشرف مقدما في الوضع وواحد للادلة المختلف فيها واثنين لبيان الكيفيتين فان قلت الكتاب غير منحصر فيما ذكره لان الترجيح مع السؤال عليه والجواب عنه غير داخل فيه قلت هذا انما يرد ان لو كان الضمير في رتبناه عايدا الى الكتاب اما لو عاد الى علم اصول الفقه لم يلزم ذلك بل يلزم خروج تعريف الفقه الخ عن هذا العلم وهذا ايضا اذ معناه نفرح ان العلم المفسر بما ذكرنا اوردناه في هذا المختصر على هذا الترتيب والخنجي فسر قوله ولا بد الى اخر الفصل بما هذه عبارته ولا بد اي ولتوقف الاتيان بالافعال المباحة والمندوبة والواجبة والاجتناب عن المحرمة والمكروهة على معرفة تعلق الاباحة بما هو مباح والندبية بما هو مندوب والوجوب بما هو واجب والحرمة بما هو حرام والكراهة بما هو مكروه وتصور انها توجب على المكلف معرفة هذه الاحكام لامتناع القصد الى المجهول فاحتاج الى طرق يتادى بها الى تلك المعرفة وتلك الطرق هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس في الجملة وفاقا والاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة على اختلاف وقد يتعارض هذه الادلة فيحتاج الى امور بها يترجح بعضها على بعض وامور بها يتسادى ومع ذلك لا بد وان يكون للمكلف استعداد استنباط هذه الاحكام من هذه الطرق فلاجل ذلك انحصر هذا العلم في مقدمة وسبعة كتب اذ بها الاساس والاجتناب المذكور لم يذكروا قول هذه فايده افادها لكن لا تعلق لها بالمشروح ولعله صحح قوله من اثباتها ونفيها وقرا من اثباتها ونفيها وحمل نفيها على الاجتناب عنها حيث كذلك ولكن الضمير في هاتين اللفظين يرجع الى الاحكام والاظهر ليست على بها ولا تجتنب عنها ثم اعترض وقال كيف يصح قوله لا جرم رتبناه الى اخره ولم يذكر من الادلة الغير المتفق عليها واجاب عنه بان ذكره الادلة المتفق عليها لا يصح قوله لا جرم رتبناه لان هذا متفرع عن قوله ولا بد للاصولي من تصور الاحكام اشارة منه الى المقدمة وقوله ليتمكن من اثباتها ونفيها متضمن للادلة كلها والكيفيتين وما به يتعادل الادلة ويترجح عند التعارض لان التمكن من الاثبات والنفي لا يتصور الا بعد معرفة الدلائل والكيفيتين والتعادل والتراجيح وهذا ايضا غير ما قصده ظاهر اللفظ وفيما ذكرناه من التوجيه غنى عن امثال هذه التمحلات

لان قوله من تصور الاحكام صح

قال اما المقدمة الخ اقول اما المقدمة ففي الاحكام الشرعية اي في بيان حقايقها واقسامها واحكامها وما لا بد منه وهو الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به وفي هذه المقدمة بابان احدهما لبيان حقيقة الحكم واقسامه واحكامه والثاني لبيان ما لا بد للاحكام منه الباب الاول في الحكم وفي هذا الباب فصول ثلثة احدها لبيان حقيقته والثاني لبيان اقسامه والثالث لبيان احكامه الفصل الاول في تعريف الحكم الشرعي وبيان حقيقة الحكم عبارة عن خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير اي يكون ذكر الخطاب متعلقا بافعال المكلفين تعلق الاقتضاء

او تعلق

بلغ

او تعلق التخيير وفسر الفاضل المراغي الخطاب بما فسره المتقدمون وهو الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه وهذا باطل لان خطاب الله تعالى في الازل ليس كذلك اذ لم يكن في الازل من هو متهيئ لفهمه وفسره الخنجي بما يقع به التخاطب وهو الكلام وح يجب ان يحمل الكلام على اللفظي لا على النفسي لان الكلام النفسي لا يقصد منه الافهام ولا يقع به التخاطب بل الاولى ان يغير عدلو ما يقع به التخاطب اذ الكلام عند الاشعري هو النفسي لا اللفظي اذا عرفت هذا فنقول الخطاب في هذا التعريف كالجنس البعيد للحكم ويدخل فيه خطاب الله وغيره وباضافته الى الله تعالى خرج عنه خطاب الغير وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج عنه خطاب الله تعالى المتعلق بذاته وصفاته وبقوله بالاقتضاء او التخيير خرج مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وخرج القصص ايضا فان امثال ذلك خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء ولا بالتخيير واعترض الفاضل المراغي وقال هذا الحد غير مطرد لان الاحكام الثابتة بخطاب الرسول وبالاجماع والقياس خارجة واجاب بان تلك غير خارجة فان خطاب الرسول خطابه تعالى في نعت الرسول عليه السلام وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى والاحكام الثابتة بالاجماع والقياس ثابتة بخطابه تعالى في الازل وسمايعرفانه وانت تعلم ان اصل السوال انما يتوجه ان لو عرفناه بنفس الخطاب فلا يتوجه فان قلت نحن نورد السوال هكذا لو كان الحكم خطاب الله لم يكن خطاب الرسول حكما لكن بعض الاحكام خطاب الرسول فلم يكن التعريف جامعا قلت في الجواب عنه ان الحكم انما هو خطاب الله وخطاب الرسول كاشف عنه ومعرف له فلا يتجه نقضا ثم انه يوهم في هذا التعريف تساهله واذا الحكم الشرعي هو المستفاد من خطاب الله لا نفس الخطاب وهذا سهو منه فان الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة من اقسام الكلام النفسي ولا نعني بالخطاب سوى ذلك وانما نشا غلطه من تساهله في قوله الحكم الوجوب والحرمة وامثاله قال قالت المعتزلة الخ اقول اعترضت المعتزلة على هذا التعريف باعتراضات ثلثة الاعتراض الاول هو ان خطاب الله تعالى لكونه كلامه قديم عند الاشاعرة والحكم حادث في نفسه لوجوه ثلثة الاول ان الحكم يوصف بالحادث كقولنا حلت المراة بعد ما لم يكن حلالا فالحكم موصوف بانه حاصل بعد ما لم يكن حاصلا والحاصل بعد ما لم يكن حادث فالحكم موصوف بالحادث وكل ما هو موصوف بالحادث حادث لما ثبت في علم الكلام ان القديم لا يتصف بالحادث واليه اشار بقوله لانه يوصف به والخنجي والفاضل المراغي عجزا عن تطبيق هذا الوجه على المراد لان الفاضل المراغي قال بهذه العبارة ولا شك ان العبارة مشعرة بحدوث هذه الاحكام ولم يبين كيفية اتصاف الحكم بالحادث والخنجي قال بهذه العبارة يوصف الحكم بالحادث كقولنا في وطي زيد هندا بعد ما نكحها هذا حلال حصل بعد ان لم يكن وكل ما يوصف بالحدوث لا بد وان يكون حادثا لان ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث فالموصوف بالحدوث بعد ان لم يكن هو الحلال والحلال ليس بحكم لان الحكم هو الحل دون الحلال واما قوله كل ما يوصف بالحدوث فهو حادث لا يدل بالذات على ان الموصوف بالحادث حادث واما دليله على ذلك بان ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث يتوقف على صحته فهو اقل بيانا والامر المطلوب

لقوله تعالى صح

الوجه صح

منه م

بلغ

واخص منه الوجه الثاني ان الحكم حادث لان الحكم قد يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطي
حلال اي ذو حل وذاك وطي حرام اي ذو حرمة فالحل والحرمة اللذان من الاحكام الشرعية صفتان
لفعل العبد وهو الوطي بواسطة ذو وفعل العبد حادث ضرورة وصفة الحادث لكونها اخص
من الموصوف الحادث حادثة فالحكم حادث وهو المطلوب واليه اشار بقوله ايكون صفة لفعل العبد
وفي هذا الوجه نظر لانه يلزم صفة للحادث بواسطة ذو ولا يجب ان يكون حادثا اذ يقال ذو رب الوجه
الثالث ان الحكم حادث لان الحكم قد يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت هذه المراة بالنكاح اي
ثبت الحل بالنكاح وحرمت بالطلاق اي حصلت حرمتها به فالحل والحرمة اللذان من الاحكام الشرعية
معللان بالنكاح والطلاق وهما فعلا العبد وفعل العبد حادث ضرورة والمعلل بالحادث اولى
بان يكون حادثا فالحكم حادث وهو المطلوب واليه اشار بقوله ومعللا به فثبت بهذه الوجوه الثلثة
ان الحكم حادث واذا كان حادثا لا يجوز تعريفه بالخطاب القديم اذ الحادث لا يكون هو القديم
ضرورة الاعتراض الثاني هو ان هذا التعريف غير جامع لجميع الاحكام الشرعية لخروج بعضها عنه
اعني الاحكام الوضعية ككون الدلوك سببا لوجوب الصلوة وكون النجاسة مانعة عن جوازها وصحة
البيع وفساده فان هذه الاحكام شرعية لكونها مستفادة من الشرع وغير داخلة في التعريف
المذكور لانها غير متعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وكذا الاعتراض الثالث
ان هذا الحد فيه الترديد لكونه مشتملا على لفظة او فيكون فاسدا اذ الترديد لكونه للتشكيك ينافي التحديد
لكونه للتعيين قال قلنا الحادث التعلق الخ اقول الجواب عن الاعتراض الاول بان يقول
لانسلم ان الحكم حادث والوجوه المذكورة في بيانه باطلة اما الوجه الاول فلانا لا نسلم ان الحكم يوصف
بالحادث بل الحادث انما هو تعلق الحكم اذ معنى قولنا حل بعد ان لم يكن هو انه تعلق الحل به
بعد ان لم يتعلق ولا يلزم من حدوث المتعلق حدوث المتعلق اعني الحكم وهو ظاهر والى
هذا الجواب اشار بقوله قلنا الحادث التعلق واما الوجه الثاني فلانا لا نسلم ان الحكم في قولنا
هذا وطي حلال صفة لفعل العبد بل الحكم متعلق به اذ معناه هذا وطي تعلق الحل ولا يلزم من
تعلق الشيء بالشيء كونه صفة له كالقول المتعلق بالمعدوم كما نيا لشريك الاله ممتنع فان هذا القول
متعلق بمعناه الممتنع في الخارج مع انه ليس صفة لمعناه والا يلزم قيام الصفة الوجودية
بالممتنع وانه ظ والى هذا الجواب اشار بقوله والحكم يتعلق بفعل العبد لا صفته كالقول
المتعلق بالمعدوم فان قلت المعدوم المخبر عنه بقول له وجود ذهني والقول له وجود لفظي
فلم لا يجوز ان يقوم به قلت القول له وجود خارجي والموجود اللفظي انما هو مدلوله لا القول
والممتنع قيامه بالموجود ذهنا فقط واما الوجه الثالث فلانا لا نسلم ان الحكم وهو الحل والحرمة
في قولنا حلت المراة بالنكاح وحرمت بالطلاق معلل بفعل العبد وهو النكاح والطلاق بل
معنى انه مؤثر في الحكم بل النكاح والطلاق ونحوهما كالآية لثبوت الملك معرفات للحكم اذ المراد من
العلة في الشرع هو المعرف ويجوز ان يكون الحادث معرفا للقديم كالعالم الحادث المعرف للصانع
القديم قال الفاضل المراغي ويمكن ان يقال في جواب هذا الاعتراض ان الحكم ليس هو خطاب
الله تعالى فقط بل هو الخطاب المتعلق بالافعال احد التعلقين وقدم الخطاب لا يقتضي قدم المجموع
لجواز ان يكون الجزء قديما والكل حادثا ونحن نمنع ما ذكره ثم قال وايضا الحكم هو المستفاد من الخطاب
على ما ذكرنا اقول

ضرورته

بلغ

٤

ايضا في هذا الكلام نظر لان المراد بقولنا في تعريف الحكم انه خطاب متعلق بافعال المكلفين
انه خطاب من شانه ان يتعلق بافعال المكلفين لا انه خطاب متعلق بالفعل بجميع افعال المكلفين
والا لم يوجد الحكم اصلا واذا كان المراد ذلك لم يكن حادثا والا يلزم حدوث قدرة الله وعلمه اذ من شانهما
التعلق بالمقدور والحادث والمعلوم الحادث واما قوله الحكم هو المستفاد من الخطاب فقد بينا ضعفه
والجواب عن الاعتراض الثاني انا لا نسلم ان التعريف غير جامع وانما يلزم ذلك ان لو كانت الصور المذكورة
احكاما حتى لو خرجت عنه لا خل بجامعيته وهو ممنوع بل انها اعلام الحكم واماراته اي علامات الحكم لا انفس الحكم
وان سلم انها احكام فلا نسلم خروجها عن التعريف اذ موجبية الدلوك للصلوة معناها وجوب
الصلوة عنده وما نعية النجاسة عن جواز الصلوة معناها وجوب ترك الصلوة معها وصحة البيع
معناها اباحة الانتفاع بالمبيع في الجملة وبطلان البيع معناه حرمة الانتفاع بالمبيع فان قلت
انه اورد في السوال لفظ فساد البيع وفي الجواب لفظ البطلان وكان من الواجب ان يورد ايضا
في الجواب لفظ الفساد ليطابق الجواب السوال قلت للاشعار بان لا فرق بينهما قال
الفاضل المراغي والحق ان الجواب الاول اولى لان كون سببية الدلوك عبارة عن وجوب الصلوة
عنده وكون البيع صحيحا عبارة عن الانتفاع بالمبيع بعيد مع ان اباحة الانتفاع قد يتخلف عن البيع
الصحيح كالبيع بشرط الخيار لهما فانه صحيح بالاجماع مع عدم اباحة الانتفاع اقول السبب
في الاصطلاح عبارة عما يجب المسبب به او عنده فالسببية تكون عبارة عن وجوب المسبب
بالسبب او عنده وحينئذ واذا كان كذلك فتفسير سببية الدلوك للصلوة بوجوب الصلوة عنده
لا بعد فيه واما الصحة ففي عرف الفقهاء عبارة عن استتباع الغاية كما سيجيء والغاية من البيع
اباحة الانتفاع بالمبيع فلا بعد في ان يراد بصحة البيع اباحة الانتفاع واما قوله الاباحة قد يتخلف
عن البيع الصحيح كالبيع بشرط الخيار لهما فمدفوع لانا قيدنا اباحة الانتفاع بقولنا في الجملة اي اعم
من ان يكون حالا او ما لا فحج لايرد البيع بشرط الخيار لهما نقضا والجواب عن الاعتراض الثالث
انا لا نسلم ان الترديد المذكور ينافي التحديد وانما يكون منافيا ان لو كان الترديد في الحد بان يشكك
ان الحد ماهذا او ماذاك اما اذا كان في اقسام المحدود بان يكون مفصلا اياها فلا اذ حينئذ
يصير معناه ان الحكم المحدود هو المتعلق احد التعلقين والتحقيق في ذلك ان المحدود هنا
نوعان للحكم نوع تعريفه انه خطاب متعلق بالافعال تعلق التخيير فاقسام المحدود هذان
القسمان والمكن جمعهما في حد واحد من غير تفصيل فالاقتضاء جزء لاحد الجزئين والتخيير للآخر
وليس كارض عن الجوهر لاعتراضهما عن التفصيل كما ظنه بعضهم قال
الفصل الثاني في تقسيماته الخ اقول الفصل الثاني في تقسيمات الحكم وهي ستة لان التقسيم اما ان يكون
للحكم نفسه او لمتعلقه بحسب ما يلزم من تقسيمه تقسيم الحكم والاول اما ان يكون بالذات او بالعوارض
وما بالعوارض اما ان يكون بحيث يتداخل الاقسام بعضها في بعض اولا والتقسيم لمتعلق الحكم اي الفعل
لا يمكن ان يكون بحسب الذاتيات لما ثبت في بحث قاعدة الحسن والقبح ولا بالفاعل لان فاعل الجميع على
المذهب هو الله تعالى ولا بالمكان لان استقراء الشرع دل على ان اختلاف الامكنة لا مدخل له في اختلاف
الافعال الا في قليل وان الاختلاف المعتبر للافعال اما ان يكون بحسب الحكم المتعلق او بحسب الزمان

تعلق الاقتضاء [illegible]

او بحسب الغاية فان التقسيمات ستة الاول ما يكون لنفس الحكم بالذاتيات كالتقسيم الاول في الكتاب
الثاني ما يكون بالعوارض بحسب لا بيد احد الاقسام كالتقسيم السادس فيه الثالث ما يكون بالعوارض
بحسب شيء احد الاقسام كالتقسيم الرابع الرابع ما يكون للفعل بحسب الزمان كالتقسيم الخامس فللمصنف
ما اورد هذه التقسيمات على هذا الترتيب بل قدم بعضها على ما يناسب تأخيره عنه كما فعله التقسيم
الاول هو ما يكون لذات الحكم بالذاتيات هو ان يقول في بيانه لما عرفت ان الحكم هو الخطاب المتعلق بالافعال
تعلق الاقتضاء او التخيير فالخطاب المعهود ح اما مقتض واما مخير والخطاب المقتضي اما ان يقتضي وجود
الفعل او يقتضي تركه اي الكف عنه فان اقتضى وجود الفعل فان منع من نقيض الفعل اي من تركه
فوجوب ولزم يمنع من النقيض فندب وان اقتضى ترك الفعل فان منع من نقيض الترك اي من الفعل
فحرمة وان لم يمنع من النقيض فكراهة واما الخطاب المخير فاباحة والاولى ان يسمى الخطاب المقتضي
المانع من النقيض لا ايجاب والتحريم اذ الوجوب مستفاد من الخطاب لا نفسه وكذا الحرمة وقد علم
بهذا التقسيم تعريفات الاحكام الخمسة قال ويرسم الواجب الخ اقول لما فرغ عن تقسيم الاحكام
المستلزم لتعريفها اراد ان يذكر تعريفات الافعال المتعلقة بهذه الاحكام قال الفاضل المرغي
والخنجي تابعا للامام ومن يحذو حذوه ان هذه الرسوم تعريفات للاحكام الخمسة ثم اخر
الخنجي في الاعتذار عما يرد عليهم من لزوم تعريفات الاحكام الخمسة مع علمه من التقسيم فلا حاجة الى ذكر
هذه الرسوم فانه وان لزم من التقسيم ذكر الا ان المقصود من ذكر هذه الرسوم ثانيا نقل الرسوم
المذكورة لهذه الاحكام وهو سهو منه فان الحكم هو الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة لا الواجب
والمندوب والحرام والمكروه والمباح المذكور رسومها اذ هذه الافعال يحمد او يذم فاعلها او تاركها فكيف
يظن انها الاحكام الخمسة اذا عرفت هذا فنقول ويرسم الواجب بانه الفعل الذي يذم شرعا تاركه
قصدا مطلقا فقوله شرعا اشارة الى مذهبه من ان الذم الذي يلحق تارك الواجب شرعي غير عقلي بناء
على نفي قاعدة القبح والحسن العقليين وقوله تاركه ليخرج الاحكام الاربعة الباقية وقوله قصدا اي
لا لعذر ليندرج فيه الواجب المتروك لعذر كالصلوة المتروكة للنوم او النسيان والصوم المتروك
للسفر او الحيض قوله مطلقا متعلق بتاركه ومعناه يذم شرعا تارك الواجب قصدا اذا تركه مطلقا
لا بان لا يأتي به اصلا ح يندرج فيه الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية اذ تارك الواجب الموسع
انما يذم اذا تركه مطلقا وهو ما اذا ترك كل واحد من الواجب المخير فيه وتارك الواجب على الكفاية
انما يذم لو تركه مطلقا وهو ما اذا تركه على تقدير ان لا يأتي به احد من المكلفين قال الخنجي انما قال
قصدا ليخرج متروك النائم من تعريف الواجب بلفظ يدل عليه صريحا فان الصلوة المتروكة
للنوم غير واجب على النائم وقال الفاضل المرغي ان قوله قصدا يحتمل ان يكون احترازا عما اذا
تركه بنوم او نسيان مع انه واجب لتحقق سببه ثم قال وفيه نظر لان المصنف سيصرح بانه ليس
بواجب عليهما فلا حاجة الى الاحتراز ثم قال وايضا يمكن ان يقال لو لم يكن واجبا عليهما فلا حاجة
اليه وان كان واجبا فلا حاجة ايضا لانه يذم تاركه بوجه ما وهو اذا ذكره ولم يأت به ثم اعترض على هذا
التعريف فقال لا حاجة الى قوله مطلقا في ادخال الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على
الكفاية على مذهب المصنف في هذا التعريف لان تارك الظهر مثلا في اول الوقت ليس بتارك للواجب

للحكم بحسب هو

او لا كهذا او يذم فاعلها وتاركها

على الوقت وتارك الواجب المخير انما يذم اذا ترك هو

فانه لا يذم هو

انما الواجب الظهر ولم يتركه وكذا تارك احدى الخصال على التعيين ليس تاركا للواجب لان الواجب
احدها مطلقا ولم يتركه وكذا تارك الواجب على الكفاية كتارك صلوة الجنازة مثلا ليس تاركا للواجب
لانها ليست واجبة على الجميع عند المصنف فلا حاجة الى هذا القيد واقول اما قول الخنجي فسهو منه
فان متروك النائم ما دخل في جنس الواجب اعني فيما يذم شرعا تاركه حتى يحترز عنه اذ لا يقال ان
الناطق في تعريف الانسان بالحيوان الناطق يخرج الجماد عنه فانه ما دخل في جنسه فكيف يحترز بالفصل
عنه والجواب عما قاله الفاضل المرغي على هذا التعريف اما عن النظر فلان المصنف اراد بالواجب
الذي يريد تعريفه ما يكون اعم من الواجب الاداء وهو الواجب الذي انعقد سبب وجوبه سواء وجب
اداؤه او لم يجب لعذر ومتروك النائم والناسي والمسافر والحائض وان لم يكن واجب الاداء الا انه واجب
بهذا المعنى لوجوب القضاء عليهم عند زوال العذر وليس بمتروك قصدا لانهم انما تركوه لعذر واما
عن كلام المراد فانا نختار انه واجب قوله فلا حاجة ايضا لانه يذم تاركه بوجه ما وهو ما اذا ذكره
ولم يأت به قلنا المراد بذم التارك ما يلحقه بسبب ترك هذا الواجب لا لغرض واجبا خروج فالمذكور
التارك لقضاء الفائت ليس مذموما من جهة ترك الاداء بل من جهة ترك القضاء واذا كان
كذلك فلا يلزم التارك والساهي والمسافر والحائض لتركهم الاداء بوجه من الوجوه واما عما اورده
من انه لا يحتاج الى قوله مطلقا في ادخال الواجب الموسع والواجب المخير والواجب على الكفاية
على مذهب المصنف في هذا التعريف فالجواب عنه انه غير وارد لان المراد بالواجب الموسع
الذي احترزنا عن خروجه عن التعريف بقولنا مطلقا الواجب الموسع الذي اداه المكلف اول
الوقت وبالواجب المخير احدى خصال الكفارة المحصلة التي اختارها المكلف وبالواجب على الكفاية
ما اداه بعض المكلفين وح لو حذفت لفظة مطلقا لورد هذه الصورة فانها واجبة مع ان هذا
التعريف ح لا يصدق عليها لان المكلف الذي ادى الموسع اول الوقت آت بالواجب لخروجه
عن العهدة بوجه انه لو تركها لا يذم وكذا القول في المكلف المختار احدى خصال الكفارة والمكلف
المودي الواجب على الكفاية فح يفيد قوله مطلقا اندراج هذه الواجبات في هذا التعريف مما لا حاجة
اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان الفرض مرادف للواجب عند الشافعية وقالت الحنفية الفرض
ما ثبت بدليل قطعي كالصلوات الخمس المثبت وجوبها بالدليل القطعي الذي هو الكتاب والواجب
ما ثبت بدليل ظني اعني خبر الواحد وهو قوله عم ان الله زادكم صلوة الا وهي الوتر والتمسك بهذا
الخبر في وجوبها مذكور في كتبهم وانما حملهم على هذا الاصطلاح مراعاة لمعنى اللغوي في الاطلاق
الشرعي اذ الفرض لغة التقدير لقوله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم والوجوب لغة السقوط
لقوله تعالى فاذا وجبت جنوبها اي سقطت فخص الفرض بالمعلوم تقديره علينا والواجب
بما هو ساقط علينا قال الامام هذا الفرق ضعيف اذ الفرض هو المقدر سواء كان مقطوعا
او مظنونا وكذا الواجب هو الساقط مقطوعا كان او مظنونا فتخصيص كل منهما باحد القسمين
تحكم محض وفيما قاله الامام نظر فان الوتر عالم بعلم تقديره علينا كيف يقال انه فرض اي
مقدر علينا والصلوات الخمس لما كانت معلومة التقدير كيف يقال انها ساقطة علينا فنعلم
بان هذا الفرق ليس تحكما محضا كما ظنه قال والمندوب الخ اقول المندوب فعل يحمد
شرعا فاعله ولا يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا ويسمى المندوب سنة اي الطاعة الغير الواجبة

فلا يكون هو

[illegible]

النهي اي نهاه رسول الله صلعم ونافلة ايضا لزيادتها على الفرايض والحرام فعل يذم شرعا فاعله قصدا
والمكروه فعل يمدح شرعا تاركه ولا يذم فاعله قصدا والمباح فعل لا يتعلق بفعله قصدا وتركه كذلك
مدح شرعا ولا ذم كذا وفايدة هذه القيود يظهر لمن تامل في تعريف الواجب فيجب ذكر ما احترز
المصنف من القيود في تعريف كل من الاربعة الباقية كما ذكرناه لئلا يرد نقض قال الفاضل
المراغي يجب ان يراد في تعريف المندوب والمباح قيد اخر والا لكان فعل الله تعالى مندوبا وفعل البهايم
مباحا لكنهما ليسا مما يتعلق به الاحكام والجواب عنه ان المراد بالفعل المورد في التعريفات الخمسة
فعل المكلف فلا يرد ما ذكرناه قال الثاني ما نهي عنه شرعا الخ اقول التقسيم الثاني تقسيم للفعل
بحسب تعلق الحكم به ويلزم تقسيم الحكم اما بيان تقسيم الفعل بحسب تعلق الحكم به فنقول الفعل ان
نهي عنه شرعا فقبيح كالحرام والمكروه والا فحسن كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف
لان عدم النهي عنه شرعا اما لكونه غير صالح لتعلق الاحكام به كفعل الله تعالى وفعل الساهي والنايم والمجنون
والطفل والبهيمة وهو المراد بفعل غير المكلف او لكونه صالحا لذلك لكن لم يتعلق به ما عدا النهي كالوجوب
والندب والاباحة واما بيان لزوم تقسيم الحكم من هذا التقسيم فنقول لان هذا التقسيم في قوة قولنا
الحكم اما ان يكون متعلقه قبيحا او حسنا ولقايل ان يقول لو كان التقسيم المذكور والمتن في قوة ما ذكرتم
من التقسيم لكان فعل غير المكلف متعلق الحكم لكونه حسنا وليس كذلك بل الاولى في بيانه ان يقال الحكم
اما ان يتعلق بالمنهي عنه شرعا او لا وما لا يتعلق به النهي اما ان لا يتعلق به حكم كفعل غير المكلف او يتعلق
ولكن لغير النهي كالواجب والمندوب والمباح واما المعتزلة فقالوا في بيان قسمة الفعل الى القبيح
والحسن ان الفعل على ضربين لان المكلف القادر العالم بحاله ان لم يكن فعله اي لم يكن الاتيان
من شانه الاتيان به فهو قبيح وان كان له فعله اي ان كان من شانه ذلك فهو حسن ويلزم من ذلك
ان يكون الفعل الغير المقدور والمجهول حاله لا يوصفان بحسن ولا قبح والمعتزلة ربما قالوا في تقسيم
الفعل الى القبيح والحسن هو الذي الفعل ان كان واقعا على صفة توجب ذم فاعله فقبيح وان كان واقعا
على صفة توجب مدح فاعله فحسن ثم ان المصنف لما نقل من المعتزلة تفسيرين للقبيح وتفسيرين
مقابلين لهما للحسن اراد ان يبين نسبة كل واحد من تفسيري الحسن الى الاخر فقال فالحسن بالتفسير الثاني
اخص من الاول وذلك لان كل فعل واقع على صفة توجب مدح فاعله فلا بد وان يكون من شان المكلف القادر
العالم بحاله الاتيان به ولا يلزم ان يكون واقعا على صفة توجب مدح فاعله واما القبيح
بالتفسير الثاني اعم والقبيح بالتفسير الاول لان القبيح بالتفسير الثاني يقتصر على الحرام اذ ما يذم فاعله
ليس الا هو وكذا بالتفسير الاول لا يشمل الا الحرام ايضا لان معنى قولنا ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله
هو انه يجب ان لا يفعله اذ هو المتبادر الى الفهم منه عرفا وذلك هو الحرام فقط ومن هذا علم ضعف
ما ذكره الخنجي من ان تعريف القبيح في الثاني لم يتناول الا التحريم وفي الاول الكراهة ايضا لما قررنا من ان
المتبادر الى الفهم ما ذكرنا على ان التفسير الثاني للقبيح لو كان اخص ايضا كان تخصيص المصنف
الاخصية بالتفسير الثاني للحسن تحكما محضا لا فايدة لها قال الثالث قيل الحكم الخ اقول
التقسيم الثالث تقسيم للحكم بحسب العوارض بحيث يتداخل الاقسام اذ السبب قد يكون سببا
وهذا التقسيم منقول عن قدماء الاصوليين ولهذا اورده بلفظ قيل وتحريره ان يقال الحكم الشرعي
قد يرد بالسببية وقد يرد بالمسببية بان صير الشرع الشيء سببا لحكم شرعي والحكم الشرعي مسببا له كافي

ايه الزنا وهي قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية فانه تعالى رتب الحكم وهو ايجاب الجلد على وصف الزنا
بلفظ الفاء المقتضي سببية الوصف لذلك الحكم كما سيجيء فيكون الزنا سببا لايجاب الجلد وايجاب
الجلد مسببا له وكما ان ايجاب الجلد حكم شرعي لكونه مستفادة من الشرع واعترض المتاخرون
عليهم بانهم ان ارادوا بسببية الزنا لايجاب الجلد كونه علامة لوجوب الجلد على معنى ان الله تعالى قال
مهما رايت انسانا يزني فاعلم اني اوجبت الجلد عليه فلا كلام فيه ولكن تسميته السبب حكما بحث
لفظي اذ هو مبني على ان علامة الحكم هل يسمى حكما ام لا وان ارادوا بسببية الزنا لايجاب الجلد
تاثير الزنا فيه فباطل من وجهين الاول ان الزنا لكونه فعل الحادث حادث فلا يكون مؤثرا في
ايجاب الجلد الذي هو حكم شرعي قديم لان الحادث لا يؤثر في القديم قال الفاضل المراغي في هذا
الكلام نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الحكم قديم والمستند ما مر واما ثانيا فلما ذكره صاحب التحصيل وهو انه
لم لا يجوز ان يكون مرادهم به كون الزنا مؤثرا في تعلق الحكم به ولا شك في انه حادث واقول اما النظر
الاول فغير وارد لما مر ايضا واما الثاني فاجاب عنه الخنجي بان التعلق نسبة والنسبة يتحقق
بالمنتسبين فلا يكون معلولا لغيرهما وهو كلام لا حاصل له لان الاضافة نسبة وهي كما يتوقف على المضافين
يتوقف على علية الاضافة التي لاجلها صار المضافان مضافين فان الابوة والبنوة كما يتوقف على ذات الاب والابن
يتوقف على علية التضايف وهو تولد احدهما من نطفة الاخر الثاني ان الزنا لو كان مؤثرا في ايجاب الجلد
فاما ان يكون لكونه فعلا مشتملا على خصوصية ليست لساير الافعال لا سبيل الى الاول والا يلزم الترجيح
من غير مرجح لكون الافعال متساوية في كونها فعلا ولا الى الثاني لان كون الفعل مشتملا على خصوصية ليست
لساير الافعال لاجلها صار مؤثرا مبني على ان للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل لما سيجيء فان قلت
لم لا يجوز ان يكون مؤثرا لكونه فعلا قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم بل المرجح وهو جعل الشارع اياه
سببا قلت الشارع ان اوجد فيه صفة صار سببا فهو القول بقاعدة الحسن والقبح العقليين وان
لم يوجد يلزم الترجيح بلا مرجح فان قلت انما يلزم ان لم يوجد المؤثرية فيه قلت المؤثرية ان لم يختص
به يلزم الترجيح والا يلزم القول بالقاعدة ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الافعال متساوية
الذوات فالزنا انما صار مؤثرا لذاته لا بصفة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا القول بالقاعدة قال
الرابع الصحة الخ اقول التقسيم الرابع تقسيم الفعل بحسب ترتب الغاية ولا ترتبها عليه ويلزم منه
تقسيم الحكم اما بيان تقسيم الفعل بحسب ترتب الغاية فلانه يقال الفعل ان كان مستتبعا لما هو
المقصود منه فصحيح وان لم يكن مستتبعا له فباطل واما بيان لزوم تقسيم الحكم فلان هذا التقسيم
في قوة قولنا الحكم اما ان يكون متعلقه صحيحا او فاسدا ويشعر به قول الامام ان القسمة الى الصحة
والبطلان قسمة للحكم اليهما لانه قال الحكم قد يكون بالصحة وقد يكون بالبطلان وهذا الحكم لا يكون بمعنى خطابه
بل بمعنى انتساب احد الجزئين الى الاخر وقال الخنجي ان هذا التقسيم للحكم بحسب كون الحكم مشتملا على الاركان
والشروط المعتبرة في تحقق وجوده او غير مشتمل عليها ثم قال والحكم ان كان مستتبعا لما هو المقصود
منه كان صحيحا وان لم يكن مستتبعا كان باطلا هذه عبارته وهذا غلط اما اولا فلان الشرايط المعتبرة في
الصحة انما هي شرايط الافعال لا شرايط الحكم واما ثانيا فلان الحكم لما كان خطاب الله تعالى لا يوصف بالبطلان
الا ان يتبع لان ذلك يودي الى الكفر واما ثالثا فلان غايات العبادات والمعاملات ليست غايات للاحكام
بل العبادات والمعاملات افعال الاحكام اذا عرفت هذا فلنرجع الى حل المتن وسعه فنقول

بلغ

صحة الفعل عبارة عن استتباع الغاية المقصودة منه وبإزاء الصحة البطلان وهو أي البطلان في
عبارة عن عدم استتباع الفعل الغاية المقصودة منه فالصحيح فعل مستتبع لما هو المقصود
منه والباطل والفاسد فعل لا يكون كذلك والأفعال التي اعتبر الشرع صحتها وبطلانها أمام
العبادات والمعاملات فبين غاية كل منهما فغاية العبادة موافقة الأمر أي امتثاله عند المتكلمين
وعند الفقهاء سقوط قضاء المتعبد به ويتفرع على هذا الخلاف مسئلة وهي أنه لو ظن محدث أنه
متطهر وصلى في الوقت فصلوته صحيحة على المذهب الأول أي مذهب المتكلمين إذ هي عبادة مستتبعة
لما هو المقصود منها على مذهبهم وهو موافقة الأمر وامتثاله لأنه امتثل الأمر ولا يتوهم عدم الموافقة
محتجا بأنه لو كانت موافقة لما وجب القضاء لأن القضاء بأمر جديد على ما ستعرفه وغير صحيحة
على المذهب الثاني أي مذهب الفقهاء لأنها ليست مستتبعة لما هو المقصود منها على مذهبهم أعني
سقوط القضاء لأنه لم يسقط عنه القضاء واعلم أن الفاسد والباطل مترادفان عند الشافعية
وأما أبو حنيفة رحمه الله فقد فرق بين الباطل والفاسد لأنه سمى ما لا يكون مشروعا بأصله ووصفه
كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الأمهات باطلا لأن من أركان البيع وجود مورد العقد يقينا ومن أوصافه
كون المبيع مقدور التسليم وكلاهما منتفيان ههنا وسمى ما يكون مشروعا بأصله دون وصفه فاسدا كبيع
الربوا فإنه مشروع من حيث أنه مقابلة مال بمال وممنوع من حيث أنه مشتمل على الزيادة فوصف
المفاضلة وصف غير مشروع في النقدين مثلا فالأفعال عنده إما صحيحة وإما فاسدة وإما باطلة
قال والإجزاء هو الأداء إلخ أقول الأفعال كما توصف بالصحة والبطلان كذلك يوصف بالإجزاء وعدمه
كما يقال هذه العبادة مجزئة أو غير مجزئة ولما كان هذا البحث قريبا من بحث الصحة والبطلان لم يفرده
بالتقسيم إذا عرفت هذا فنقول إجزاء العبادة أداؤها على وجه يكفي في سقوط ما تعبد به وهو الإتيان
بها مستجمعا للأمور المعتبرة فيها وقيل الإجزاء هو سقوط القضاء أعني الإتيان بها وهذا القول مردود لوجهين
الأول أن الإجزاء لو كان عبارة عن سقوط القضاء لما تحقق الإجزاء دونه وهو ظ لكن الإجزاء متحقق
دون سقوط القضاء لأن الإتيان بالعبادة الواقعة في وقتها المستجمعة لسائر الشرائط يصدق
عليه الإجزاء دون سقوط القضاء لعدم حصول موجب القضاء وهو خروج العبادة عن وقتها فكيف
يمكن أن يقال سقط القضاء ح وذلك لأنه إذا لم يحصل موجب القضاء لا يجب القضاء فلا يسقط لأن
سقوط العبادة عن المكلف فرع وجوبه أولا القضاء ثبت لقوله عم من نام عن صلوة أو نسيها
فليصلها إذا ذكرها فقبل ورود هذا الخبر كان الإجزاء ثابتا دون وجوب القضاء لعدم شرعيته
ح فلا يتصور سقوطه ح لما مر الثاني أن الإجزاء ليس عبارة عن سقوط القضاء لأن القائلين بأن الإجزاء
هو سقوط القضاء أعني الفقهاء يعللون سقوط القضاء بالإجزاء فيقولون سقط القضاء لأن العبادة
مجزئة والعلة غير المعلول ضرورة فهم ملزمون بقولهم قوله وإنما يوصف به تنبيه على أن الفعل إنما
يوصف بالإجزاء وعدم الإجزاء إذا كان بحيث يحتمل وقوعه على وجهين أحدهما بحيث يترتب عليه حكمه والآخر
بحيث لا يترتب عليه وذلك كالصلوة فإن لها وجهين أحدهما أن يقع بحيث يستجمع شرائط الصحة وهي
المجزئة أو يقع مختلة وهي غير المجزئة فأما ما لا يقع إلا على جهة واحدة كمعرفة الله ورد الوديعة فلا يقال
إنه مجزئ أو غير مجزئ إذ المعرفة هو الإدراك المطابق ورد الوديعة تسليمها إلى من يستحق التسليم إليه
فإن لم يكونا على هذا الوجه لا يتحقق المعرفة ولا الرد والحق أن الموصوف بالإجزاء وعدمه إنما هو العبادات

مستجمعا

هي سقوط القضاء

64

بلغ

٧

المحتملة على الوجهين دون ما عداها من الأفعال لأن بيع النقدين أيضا يحتمل وجهين أحدهما بحيث يترتب عليه
حكمه أعني إباحة الانتفاع بالبيع وهو ما إذا وقع مستجمعا شرائطها من المساواة والحلول والتقابض في المجلس
وثانيهما بحيث لا يترتب عليه حكمه ذلك وهو ما إذا اختل شرط من شرائطها مع أنه لا يوصف بالإجزاء وعدمه
قال الخامس العبادة إلخ أقول هذا تقسيم للفعل بحسب الزمان الواقع فيه ويلزم منه
تقسيم الحكم أما بيان تقسيم الفعل بحسبه فهو أن العبادة إن لم يكن لها وقت معين كالتسبيحات
والنوافل المطلقة لا يوصف بالأداء والقضاء وإن كانت لها وقت معين فإن وقعت في وقتها فإن
لم يكن مسبوقة بأداء مختل في ذلك الوقت سميت أداء وإن كانت مسبوقة بأداء مختل فيه سميت إعادة
فإن قلت يرد على تعريف الأداء الحج المأتي به بعد حج فاسد فإنه لا يسمى أداء بل قضاء قلت هو أداء
حقيقة وتسميته بالقضاء مجاز وإن وقعت خارج الوقت فإن كانت قبل الوقت وجاز التقديم سميت
تعجيلا كأداء الزكوة قبل حولان الحول بالشروط المذكورة في الفقه ولذلك هذا القسم لم يورده المصنف
وإن وقعت بعد وقتها سواء كان مضيقا أو موسعا فإن وجد في الوقت سبب وجوبها وهو الخطاب الدال
على الوجوب سميت قضاء وجب أداؤه وذلك كقضاء الظهر المتروك قصدا أو لم يجب لمانع مع إمكانه
أما من العبد كقضاء صوم المسافر فإن أداءه ممكن لكن لم يجب لمانع من عند العبد وهو السفر أو من الله تعالى
كقضاء صوم رمضان فإن أداءه ممكن لكن لم يجب لمانع من عند الله وهو المرض أو الامتناع إما عقلا
كقضاء صوم النائم جميع الوقت فإن أداء الصلوة من النائم ممتنع عقلا وإما شرعا كقضاء
صوم الحائض فإن أداء الصوم من الحائض ممتنع شرعا أو لم يوجد في الوقت سبب وجوبها
ولم يتعرض المصنف له والحق أن يقال فإن لم يكن متعلقه بسبب فقضاء أيضا كالرواتب
وصلوة العيد إذا أتى بها بعد أوقاتها وإن كانت متعلقة بسبب كصلوة الخوف والاستسقاء
فنافلة لأن الشارع لم يشرع قضاءها بعد فواتها قال الفاضل العبري أن قوله وجد فيه
سبب وجوبها إشارة إلى أن المعتبر في كون العبادة قضاء انعقاد سبب وجوبها أداء مع عدم
الأداء ثم قال لا يقال هذا لا ينحصر العبادة بحسب اشتغال المكلف بأدائها في الثلثة ضرورة
احتمال قسم آخر وهو ما إذا وقعت بعد الوقت ولم يوجد فيه سبب وجوبها لأنا نقول لا نسلم احتماله
فإن مورد القسمة عبادة تعلقت بوقت ح إذا وقعت بعده ولم يوجد سبب الوجوب في الوقت
لا يكون متعلقه به وهو خلاف المفروض إلى هنا قوله وفيه نظر فإن قضاء صلوة العيد عبادة ووقعت
بعد الوقت ولم يوجد في الوقت سبب وجوبها مع أن صلوة العيد عبادة متعلقة بوقت فيكون
داخلة في المورد ولا يلزم خلاف المفروض وأما بيان لزوم تقسيم الحكم منه فلأن هذا التقسيم في قوة
قولنا الوجوب إما أن يكون متعلقه أداء أو قضاء أو إعادة قال فرع إلخ أقول اعلم أن العلماء
اختلفوا في أن الوقت المعتبر في كون العبادة قضاء أو أداء إنما هو بحسب ظن المكلف أو بحسب الواقع
فقال القاضي أبو بكر إن اعتبار الوقت إنما هو بحسب ظن المكلف وإن لم يطابق وذهب الجمهور وحجة
الإسلام إلى أن اعتبار الوقت إنما هو بحسب الواقع ولا اعتبار للظن غير المطابق فيتفرع على هذا
الخلاف مسئلة وهي أن المكلف لو ظن أنه لا يعيش إلى آخر وقت الواجب الموسع تضيق عليه الوقت
حتى لو أخر ومات عصى اتفاقا أما لو أخر وعاش ثم اشتغل به في آخر الوقت فما فعله على الخلاف
المذكور قضاء عند القاضي لأنه عبادة وقعت خارج وقته المعين بحسب ظنه أداء عند حجة الإسلام

خ
باداء

هذا م

بلغ

والاكثرين لانه عبادة واقعة في وقته ولا اعتبار لظنه اذ بان خطاؤه قال السادس الحكم اما
الحكم اما رخصة او عزيمة لانه ان ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة وان ثبت على وفق الدليل فعزيمة و
ان ما جاز فعله فاما ان يجوز مع قيام المقتضي للمنع او لا يكون كذلك ثم الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي
للمنع قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر وهو الخائف على نفسه من الجوع وقد يكون مندوبا كالقصر
في السفر الذي يبلغ ثلث مراحل وقد يكون مباحا كالافطار في السفر الطويل قال الفاضل المراغي في هذا
الكلام نظر لانه مثل المباح بالافطار في السفر وهو ليس بمباح لانه لم يخير المسافر بالصوم فالصوم
مندوب والافطار مندوب فلا يكون مباحا والجواب انه مثل على مذهبه لانه لم يفصل هذا
التفصيل في العبارة ومن فصل فانما ذكر بلفظ الاباحة دون لفظ الندب لانه قال في الوجيز بهذه
العبارة القسم الثاني في مبيحات الافطار وموجباته اما المبيح فهو المرض والسفر الطويل وقال
في الحاوي ويبيح الفطر خوف الهلاك والمرض والنظر وسفر القصر فان قلت قال صاحب
الوجيز وصاحب الحاوي بهذه العبارة والصوم احب ما لم يتضرر وهذا يقتضي رجحان
الفعل على الترك المنافي للاباحة قلت لا ينافي لانهم فسروا المباح بتفسيرين احدهما ما لا يتعلق
بفعله ولا تركه مدح ولا ذم كما فسره في اول الكتاب وثانيهما ما اذن الشارع في تركه واتيانه كما عرف
في اخر الفصل الاول من الباب الثاني فيما لا بد للحكم كما سيجيء فهذا المثال لم يصلح لان يمثل به
المباح بالتفسير الاول ولكنه يصلح لان يمثل به بالتفسير الثاني فاندفع النظر قال الفصل الثالث في
اقول الفصل الثالث في اقسام الحكم وقد اورد منها سبعة والثلثة الاول منها اشبه بتقسيم
الحكم وذلك لان الاول منها تقسيم للوجوب بحسب المامور به الى معين ومخير والثاني تقسيم له
بحسب وقت المامور الى موسع ومضيق والثالث تقسيم بحسب المامور الى واجب عين
وواجب كفاية اذا عرفت هذا فنقول الوجوب قد يتعلق بامر معين ويسمى الواجب المعين
كما يقال يجب في خمس من الابل شاة وحكم الوجوب فيه لزوم الاتيان بالمامور على التعيين مع عدم
جواز الاخلال به وقد يتعلق بامر مبهم من امور متعددة متعينة ويسمى الواجب المخير كخصال
الكفارة فانها امور متعددة والوجوب فيها تعلق بامر مبهم وهو واحد منها وكنصب احد المستعدين للامامة
وانما اورد مثالين احدهما للواجب المخير الذي يجوز الجمع بين افرادها كالمثال الاول وثانيهما للواجب
المخير الذي لا يجوز الجمع بين افرادها كالمثال الثاني وحكم الوجوب في الواجب المخير لزوم الاتيان
باحدها من غير تعيين وعدم جواز الاخلال به بان ترك الجميع وانما قال من امور معينة اذ لا يجوز
ان يتعلق الوجوب بامر مبهم من امور مبهمة والا يلزم وقوع التكليف بالمحال وقالت المعتزلة
ولا يجب الاتيان بجميع افراده م
كل الخصال واجب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميع افراده فلا خلاف في المعنى بيننا وبين المعتزلة ومعناه
بيننا
يرجع الى ما قلنا وههنا مذهب ثالث مردود ينسب كل واحد من الفريقين الى الاخر وهو ما قيل
من ان الواجب في المخير واحد معين في علم الله تعالى غير معين في علمنا ورد هذا المذهب الثالث بان الواجب
عند الله تعالى دون الناس اى الواحد المعين م
الواحد المعين في الواجب المخير محال لان تعيين الواحد من تلك الامور بالوجوب يحيل ترك ذلك
الواحد لكونه واحدا معينا والتخيير يجوز ترك كل واحد منها فبينهما تناف وثبت التخيير بالكل والكل واحد
من خصال الكفارة فانتفى الاول وهو وجوب الواحد منها على التعيين وهو المطلوب قال
قيل يحتمل الى اول منع مقدمات الدليل الدال على فساد المذهب الثالث بذكر احتمالات ثلث بجعله
بلغ

65

لتركه مستلزمات للمنع وقيل لا نسلم ان التخيير يجوز ترك الواحد المعين للوجوب عند الله تعالى ومعناه ان الله تعالى
وان خير المكلف بين الخصال لكنه علم انه لا يختار الا ذلك الواحد او يحتمل انه تعالى في حق المكلف يختار
فيكون لاختيار المكلف تاثير في تعيين الواجب وعلى كلا الاحتمالين فالتخيير ثابت مع امتناع ترك الواحد المعين
اما على الاحتمال الاول فلامتناع خلاف معلوم الله واما على الاحتمال الثاني فلانتفاء التعيين بانتفاء الاتيان
سلمنا هذه المقدمة لكن لا نسلم المقدمة الاخرى وهي ان تعيين الواحد من تلك الامور بالوجوب يحيل ترك
ذلك الواحد لاحتمال ان يسقط وجوب الاتيان به بفعل غيره واجيب عن الاحتمال الاول وهو احتمال
اختيار المكلف المعين عند الله تعالى بان القول بذلك يوجب تفاوت المكلفين في الواجب المخير
اذ اختيار كل منهم واحدا من خصال الكفارة غير ما اختاره الاخر لكن تفاوتهم في الواجب باطل لكونه على خلاف
النص الوارد في خصال الكفارة الدال على مساواة المكلفين فيه وهو على خلاف الاجماع المنعقد على عدم تفاوتهم
المعين م
في ذلك واجيب عن الاحتمال الثاني وهو احتمال تعيين الله تعالى في حق المكلف ما يختاره فان الوجوب يتحقق قبل اختيار
المكلف لكون الوجوب قديما ولا شك ان الاختيار حادث فلو كان وجوب التعيين بعد الاختيار لزم كون القديم
مسبوقا بالحادث وانه باطل وايضا يلزم ما لزم من الاحتمال الاول وهو تفاوت المكلفين في الواجب المخير
واجيب عن الاحتمال الثالث وهو القول بكون الواجب واحدا معينا مع احتمال سقوطه بفعل غيره بانه
لو كان كذلك لم يكن الاتي بكل منها اتيا بالواجب لعدم وجوب غير ذلك المعين لكن الاجماع منعقد على ان الاتي
بايها اتى بالواجب قال الفاضل المراغي وللقائل ان يقول ما ذكره المصنف كلام على المستند كما صرحتم به وانه
منع فيه م
غير مرضي عند اهل النظر لان المستند ملزوم لثبوت المنع ومنع الملزوم لا يوجب عدم اللازم ثم ما ذكره جوابه
ان المصنف لما بين المنافاة بينهما لم يحتج الى اعادته لان المنع يكون ساقطا والمطالبة تدفعه فلذلك لم
يتعرض ومع ذلك فاجاب عن المستندات تبرعا واستظهارا واقول المنافاة انما تتم ببيان المقدمتين
كما ذكرنا فاذا انتفت احديهما لا يتم ويحتاج الى دفع المنع عن مقدمته بضرورة ثم اذا اجاب عن المستند لم يجب
عن المنع كان كمن ترك الواجب عليه واتى بما لا يجب بل المطلوب ان مستند المنع اذا انحصر فيما جعله سندا
كان السند ملزوما مساويا للمنع فاذا اندفع اندفع اللازم ضرورة وههنا كذلك فليتامل قال وان اتى بالكل
اقول استدل على اثبات المذهب الثالث اعني تقريره بوجوه اربعة الاول ان الواجب من خصال الكفارة
واحد معين لان المكلف ان اتى بكل واحد من خصال الكفارة معا فلا بد وان يحصل الامتثال ضرورة فعل الامتثال
الحاصل اما ان يحصل بالكل من حيث هو كل فيكون الكل من حيث هو كل واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يحصل
به الامتثال لكن الكل اتفقوا على ان الكل ليس بواجب او يحصل بكل واحد منها فيجتمع مؤثرات وهو محال
على اثر واحد وهو الامتثال لكن اجتماع المؤثرات على اثر واحد محال كما بين في موضعه او يحصل بفعل واحد
الغير م
غير معين وهو ايضا باطل لان الواحد الغير المعين لم يوجد لان كل موجود معين وما لم يوجد لم يكن علة للامتثال
الوجه م
اصلا او يحصل بواحد معين فيكون الواحد المعين واجبا وهو المط واعترض عليه بان الاتيان بالكل يكون معا
اذ لو اتى بكل متعاقبا لا يتمشى هذا الدليل لانا نقول الامتثال انما حصل بما اتى به اولا الثاني ان الواجب
امر معين لكونه ممتازا عما عداه من الاحكام ذهنا وخارجا واذا كان معينا فيستدعي محلا معينا اذ المعين
يستدعي المعين فذلك المعين الذي يستدعيه الوجوب ليس الكل من حيث هو كل ولا كل واحد لما ذكرنا فتعين
ان يكون واحدا معينا وهو المط وانما اهمل المصنف في هذا الوجه ما ابطله في الوجه الاول وهو الواحد الغير
المعين لدقيقة وهي ان التقدير ان ما يستدعيه الوجوب امر معين فلا وجه لذكر الواحد الغير المعين ثم يتنبه

بلغ

السادس ان بهذه الوتيقة الثالث لزمن اتى بكل الخصال يكون مثابا من حيث انه فعل ما هو الواجب عليه والثواب
على الفعل اما الذي يحصل بفعل الكل او بفعل كل واحد او بفعل واحد غير معين او بفعل واحد معين وجميع الاقسام
الاربعة الاخيرة باطلة الرابع لزمن ترك جميع الخصال يكون معاقبا من حيث انه ترك الواجب عليه والعقاب
على الترك اما بان يحصل بترك الكل او بترك كل واحد او بترك واحد غير معين والتقريب فيه كما مر والجواب
عن الوجه الاول بانا نختار ان الامتثال حصل بفعل كل واحد قوله فيجتمع مؤثرات على اثر واحد قلنا لا نم
بان الاسباب الشرعية مؤثرات بل معرفات لا مؤثرات وح يلزم اجتماع المعرفات على معرف واحد وذلك
جائز اتفاقا وعن الوجه الثاني بانا لا نم ان الوجوب المعين يستدعي محلا معينا قوله لان المعين انما
يستدعي معينا قلنا لا نم فان المعين ربما يستدعي من الامور المعينة امرا لا بعينه كالمعلول المعين
يستدعي علة ما من غير تعيين وعن الوجهين الاخرين بانا نختار ان الثواب انما حصل على فعل الكل
وكذا العقاب انما هو بترك الكل قوله يلزم وجوب الكل قلنا لا نم وانما يلزم لو كان الكل بحيث يجب الاتيان
بكل واحد من افراده اما اذا كان بحيث لا يجب الاتيان بجميع افراده ولا الاخلال بجميع افراده فلا نم لزوم ترتب
الثواب على الاتيان بالكل وترتب العقاب على ترك الكل يستلزم وجوب الكل لا بد له من دليل قال
تذنيب اه اقول الحكم كما يتعلق باشياء على التخيير كما مر فقد يتعلق بها على الترتيب وح فالجمع
اما حرام كاكل المذكى واكل الميتة مرتب على فقد المذكى والجمع بين الميتة والمذكى في الاكل حرام واما مباح
كالوضوء والتيمم فان التيمم مرتب على العجز عن استعمال الماء والجمع بين الوضوء والتيمم مباح واما
مسنون كما اذا كفارة الافطار التي هي الاعتاق والصيام والاطعام فان من افطر فعليه تحرير رقبة
فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا والجمع بين هذه الخصال
مسنون قال الثانية الوجوب ان اه اقول وجوب الفعل المتعلق بالوقت اما ان يساوي
وقته الفعل كصوم رمضان فان الواجب هو امساك هذا الشهر والوقت مساو لهذا الفعل
من غير زيادة ولا نقصان وهذا لا اشكال في جوازه او ينقص الوقت من الفعل والتكليف به تكليف بالمحال
لانه تكليف بايقاع فعل لا يسعه وهو مستحيل لمن جوز التكليف بالمحال جوز التكليف به ومن منع التكليف
بالمحال منع التكليف به الا لغرض القضاء كوجوب الظهر على الزائل عذره من الصبي والحيض
والحال انه قد بقي قدر تكبيرة من الوقت فانه يجوز التكليف بهذا لا لغرض الاداء لاستحالته بل
للالزام القضاء عليها او يزيد الوقت على الفعل فالتكليف به يقتضي وجوب ايقاعه في جزء من
اجزاء الوقت على المذهب المختار فان حقيقة الواجب الموسع عند التحقيق يرجع الى الواجب
المخير بالنسبة الى الوقت فان الامر كانه قال للمكلف افعل هذه العبادة اما في اول الوقت او في
وسطه او آخره والمكلف مخير في الاتيان به في اي جزء من اجزاء الوقت لعدم اولوية بعض الوقت
من بعض اخر بالنسبة الى هذا الواجب والا لم يكن واجبا موسعا فالوجوب يتعلق بجميع الوقت
على هذا المعنى وقال المتكلمون الوجوب يتعلق بجميع الوقت على معنى انه يجوز ترك الفعل
في اول الوقت بشرط البدل وهو العزم على الاتيان به في ثاني الحال اذ لو جاز تركه بدون العزم
الذي هو بدل لجاز ترك الواجب بلا بدل وهو باطل لكونه منافيا للوجوب ورد قول المتكلمين بوجهين
الاول لو صلح العزم لان يكون بدلا للواجب لتأدى الواجب به لان البدل الشيء هو الذي يقوم مقام الاصل
فاذا اقام احدهما مقامه لكن لا تأدى الواجب به لان من عزم على الفعل جميع الوقت ولم يات به

فان حل اكل الميتة م

نخ مسنون

66

9

بلغ

لم يسقط عنه الواجب اجماعا الثاني لو صلح العزم للبدلية فاذا اتى المكلف بالعزم في هذا الوقت جاء
الجزء الثاني فان لم يجب فعل العزم لجاز ترك الواجب بلا بدل وان وجب يلزم تعدد البدل مع
اتحاد المبدل لان البدل هو الذي يقوم مقام الاصل فاذا قام احدهما مقامه لم يكن الثاني بدلا له
لاستواء وجوده وعدمه وفيه نظر لان القاضي ابا بكر من المتكلمين ذهب الى ان الواجب في اول
الوقت الاتيان بالمامور به فيه او العزم عليه في ثاني الحال وكذا في ثاني الحال الواجب عليه الاتيان
بالمامور به او الاتيان بالمامور به فيه او العزم عليه في ثالث الحال هكذا الى اخر الوقت فان فيه يتعين الاتيان
بالمامور به وتضيق عليه واذا كان كذلك فالعزم على الاتيان به في ثاني الحال انما هو بدل عن الاتيان
به اول الوقت ويتأدى الواجب به وهو الفعل في اول الوقت فبطل الوجه الاول من الوجهين
الدالين على رد قول المتكلمين والعزم على الاتيان به في ثالث الحال انما هو بدل عن الاتيان به في
ثاني الحال لا في اوله فلا يلزم تعدد البدل مع وحدة المبدل فسقط الوجه الثاني ومن الاشاعرة
من قال يختص الوجوب باول الوقت حتى لو اتى به في اخر الوقت كان قضاء لانه لو لم يكن واجبا
في اول الوقت فالاتي فيه آت بالفعل في غير وقته فلا يكون مجزيا لكن الاجماع منعقد على اجزائه وذهب
بعض الحنفية الى ان الوجوب يختص باخر الوقت وانه لو اتى به في اول الوقت كان تعجيلا جاريا مجرى ما لو
اتى بالزكوة قبل وقتها وقال الكرخي الاتي في اول الوقت ان بقي على صفة الوجوب اي على صفة التكليف
يكون ما فعله واجبا وان لم يبق على صفة التكليف كان ما فعله نفلا والحنفية احتجوا على ان
الوجوب يختص باخر الوقت بانه لو وجب الموسع اول الوقت لامتنع تركه لان امتناع الترك
جزء مفهوم الوجوب لكنه لا يمتنع اتفاقا فلا يجب في اول الوقت قلنا في جوابه انا لا نم انه لو وجب
اول الوقت لامتنع تركه وانما يمتنع لو لم يكن المكلف مخيرا من ادائه في اي جزء من اجزاء الوقت
لكنه مخير لما عرفت من ان الواجب الموسع عند التحقيق يرجع الى الواجب المخير قال فرعان
اقول هذا تقسيم للواجب الموسع وبيان لحكم بعض افراده ولما كان تقسيم الشيء وبيان حكمه فرعا
على ثبوته سماه فرعا اذا عرفت هذا فنقول الواجب الموسع قد يسع زمانا محدودا كالصلوة الظهر
مثلا فان وقته من الزوال الى زيادة ظل الشيء مثله او مثليه وللمكلف تاخيره ما لم يخرج الوقت
وقد يسع جميع العمر كالحج وقضاء العبادات الفائتة وللمكلف في هذه الصورة تاخير الواجب
ما لم يتوقع فواته لمرض او كبر وتحقيقه ان الحج مثلا واجب وليس بمضيق اجماعا فيكون موسعا
والموسع يجوز تاخيره فيجوز تاخير الحج وليس جواز تاخيره ابدا حتى لو مات تاركا لم يعص
اذ لو كان كذلك لم يكن واجبا فالجواز تاخيره غاية وليست مجهولة مطلقا والا لزم التكليف
بالمحال فلها علامة يعلم بها وتلك العلامة بحكم الشارع انما هي غلبة الظن بالفوات لمرض او كبر ولهذا
قال الشافعي رض يجوز تاخير الحج من سنة الى سنة للشاب الصحيح دون الشيخ المريض واما
ابو حنيفة رحمه فلم يجوز التاخير وقال لان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن قال الثالثة الوجوب ان اه
اقول الوجوب اما ان يتناول كل واحد من المكلفين كالصلوة الخمس الواجبة على كل واحد
او يتناول واحدا معينا منهم كالتهجد الواجب على النبي عليه السلام فقط دون الامة اذ هو من خصائصه
ويسمى هذان القسمان من الواجب فرض عين او يتناول واحدا منهم غير معين كالجهاد في اهل الجهات
كل سنة ويسمى هذا القسم من الواجب فرضا على الكفاية فان التكليف فيه موقوف على غلبة الظن

لمن غلب على ظنه لز غيره قام به لم يلزمه ومن غلب على ظنه ان غيره لم يقم به وجب عليه القيام
ولو ظن كل طايفة ان غيرهم فعله وقام به سقط الفرض عن كل واحد من تلك الطوايف وان كان
يلزم لزلا يقوم به احد لان الممكن انما هو تحصيل الظن بان غيره قام به ولا يمكن تحصيل العلم
وفيه نظر وان ظن كل طايفة لز غيرهم لم يفعله وجب على كل طايفة القيام به وح يصير فرض
عين لان الممكن انما هو تحصيل الظن بعدم قيام الغير دون العلم به قال الفاضل المراغى هكذا
ذكره الامام فى المحصول ومختصريه التحصيل والحاصل وفيه بحث لانه صرح بانه واجب
على واحد غير معين والوجوب على واحد غير معين لا يحتمل لان تاثيم واحد منهم غير معقول
وايضا قال فان ظن انه لم يفعله وجب فانه ذهاب الى الوجوب على الكل وهذا مصير
الى احداث مذهب ثالث وفيه ما سياتى والاول لز يقال الواجب على الكفاية واجب على
الجميع ما اجاب المتاخرون لانه لو لم يكن كذلك لما اثم الجميع بتركه ضرورة لكن الاثم على الكل
بالاجماع فالمقدم كذلك وسقوط التكليف به منوط بالظن على التفصيل المذكور وهذا
ما عندى فى هذه المسئلة **واقول** هذا الكلام ليس على ما ينبغى فان قوله تاثيم الواحد الغير
المعين غير معقول لز اراد به ان تاثيمه بانفراده غير معقول لم لكن ههنا ليس كذلك وان اراد به
ان تاثيمه على تقدير تاثيم الجميع كما قلنا هذه غير معقول فممنوع واما قوله لز قولهم فان ظن كل طايفة
ان غيره فعل سقط عن الكل يشعر بوجوبه على الكل كما مر فلا يخالف الاجماع ثم ولفظ المحصول
مشعر بهذا لانه قال بهذه العبارة فاما اذا تناول الامر الجماعة لا على سبيل الجمع فذلك من فروض
الكفايات وذلك اذا كان الغرض من ذلك الشى حاصلا بفعل البعض كالجهاد الذى الغرض
فيه حراسة المسلمين واذلال العدو فمتى حصل ذلك بالبعض لم يلزم الباقين وهذا صريح
فى لز الواجب على الكفاية واجب على الجميع وانه سقط عن الباقى بفعل البعض واما قوله لز قولهم فان
ظن كل طايفة لز غيرهم لم يفعله وجب على الجميع احداث مذهب ثالث فممنوع لانه قول
للقايل بالوجوب على الجميع بعينه فليس احداثا للمذهب الثالث وح يكون قوله فالاول
الى اخره مستدركا لانه غير ما فى المحصول غاية ما فى الباب ان فى لفظ المصنف هلا
ما لمواخذات اللفظية انما يرد عليه لا على المحصول **قال** الرابعة وجوب الشى الى **اقول**
من ههنا شروع فى بيان احكام الوجوب والخنجى زعم ان حكم الحكم انما هو المسئلة السابعة
فقط وليس كذلك بل المسايل الاربعة من ههنا الى اخر الباب احكام للوجوب كما ستقف عليه
وبيان هذه المسئلة تستدعى توطئة مقدمة وهى الفحص عن مفهوم الواجب المطلق فنقول
ان لفظ المحصول يشعر بانه عبارة عما يجب على كل مكلف فى كل حال وكلام المصنف يشعر بانه
عبارة عما يجب على كل مكلف فى كل وقت وقيل ما ورد به الامر من غير تقييد بشى والكل مدخول
اما كلام المصنف فلان الصلوة المكتوبة واجبة مطلقة اتفاقا مع انها ليست واجبة فى كل
حال بل لا يجب فى بعض الاحوال كحال الحيض مثلا ولا فى كل وقت لعدم وجوبها قبل الوقت
واما التفسير الثالث فلانتقاضه بالزكوة لز الامر ورد بها مطلقا من غير تقييد بشى مع
انها ليست واجبة مطلقة اذا عرف هذا **فنقول** وجوب الشى يوجب وجوب مقدمته
وهى ما لا يتم الواجب الا به سواء كان سببا للواجب او شرطا له ولكن بشرطين احدهما

البعض م

الامام وح

ان يكون الوجوب مطلقا لانه اذا كان مقيدا كوجوب الحج المقيد بالاستطاعة لا يوجب وجوب
مقدمته اذ لا يجب تحصيل الاستطاعة وثانيهما لز يكون ذلك الشى الذى لا يتم الواجب الا به
مقدورا للمكلف اذ لو لم يكن مقدورا له كالقدرة على افعال الصلوة لا يجب اتفاقا **قال** الواقفية
ان كانت مقدمة الواجب سببا له فايجاب الشى يوجب سببه ولز كان شرطا له فلا وعللوا ذلك
بان عند حصول السبب يجب المسبب وعند حصول الشرط لا يجب المشروط فالسبب اشد تعلقا
بالشى من شرطه والحق عدم الفرق بينهما فانه كما يمتنع وجوب المسبب بدون وجوب سببه فكذا
يمتنع وجوب المشروط بدون وجوب شرطه **وقال** بعضهم لا يوجب وجوب الشى وجوب مقدمته
سواء كان سببا او شرطا محتجا بان ايجاب الشى لا يوجب ايجاب غيره وفيه **نظر**
فان الغير اذا كان مما يتوقف عليه الشى فلا نم انه لا يوجبه **لنا** على المذهب المختار وهو لز
وجوب الشى يوجب وجوب مقدمته سواء كان سببا او شرطا وسيمى فى الشرط **فنقول**
لو لم يجب شرط الواجب المطلق لجاز تركه فح يوجب وجوب مقدمته سواء كان المشروط
لكونه واجبا مطلقا مع عدم الشرط فيلزم التكليف بالمح اذ وجود المشروط بدون الشرط
مح واذا وجب الشرط وجب السبب اذ القول بوجوب الشرط دون السبب منتف اجماعا
واعترض عليه **وقيل** لم لا يجوز لز يكون ايجاب الشى مختصا بوقت وجود الشرط وح
لا يلزم وجود المشروط بدون شرطه **قلنا** ما ذكرتم خلاف الظاهر اذ الكلام فى الواجب
المطلق والواجب المطلق ظاهرا يقتضى وجوبه كل وقت فتخصيصه بوقت معين مخالفة
للظاهر وهو غير جايز واعترض ثانيا **وقيل** مخالفة الظاهر جايز لكونها واقعة
عندكم فان ظاهر لفظ الامر لا يوجب المقدمة مع انكم توجبونها **قلنا** مخالفة الظاهر عبارة عن
اثبات ما ينفيه اللفظ او عن نفى ما تثبته وح تخصيص الايجاب بوقت وجود الشرط
مخالفة للظاهر اذ الامر يقتضى الايجاب فى كل وقت فمقدم ايجابه وقت عدم الشرط ينفيه
اللفظ واما ايجاب المقدمة فليس كذلك اذ لفظ الامر لا ينفيه ولز كان لا يثبته ايضا **قال**
تنبيه الى **اقول** هذا تنبيه على اقسام مقدمة الواجب فنقول مقدمة الواجب اما الذى يتوقف
عليها وجود الواجب خارجا اما شرعا كالوضوء للصلوة فان الصلوة يتوقف على الوضوء
فى الخارج شرعا وعقلا كالمشى للحج فان الحج يتوقف على المشى الى الكعبة فى الخارج عقلا واما
ان يتوقف وجود الواجب عليها ذهنا اى العلم بالواجب وذلك اما التباس الواجب بغيره
كالاتيان بالصلوة الخمس لترك واحدة منها مع نسيانها فان العلم بالاتيان بالصلوة المنسية لا يحصل
الا بالاتيان بالخمس او لتقارب بين ما بين الواجب وغيره بحيث لا يظهر حد الفرق بينهما كستر
شى من الركبة لستر الفخذ فان الفخذ والركبة متقاربان فالعلم بستر جميع الفخذ الذى هو واجب
انما يحصل بستر شى من الركبة للتقارب المذكور **قال** فروع الى **اقول** هذه مسايل
متفرعة على لز مقدمة الواجب واجبة الفرع الاول لو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا على
معنى انه يجب الكف عنهما فالعلم بالكف عن الاجنبية يتوقف على الكف عن المنكوحة فيكون
الكف عن المنكوحة ايضا واجبا لازما لان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وانما قال حرمتا
على معنى انه يجب الكف عنهما لان المنكوحة ليست حراما فى الواقع بل يجب الكف عنها مع حلها الى

رفع الاشتباه الفرع الثاني لو قال لزوجتيه احديكما طالق ولم يعين المطلقة منهما حرمتا تغليبا للحرمة
وذلك لان كلا منهما يحتمل الحل لجواز ان تكون المتعينة بالطلاق غيرها ويحتمل الحرمة لجواز ان تكون المتعينة
هي فاجتمع في كل منهما احتمال الحل واحتمال الحرمة واحتمال الحرمة غالب على احتمال الحل لقوله عم
ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال فالعلم بتحريم المطلقة والاجتناب عنها يتوقف
على تحريم غير المطلقة فتحريم غير المطلقة واجب والفرق بين الفرعين ان الاجنبية في الفرع الاول
متعينة للحرمة في نفس الامر والمنكوحة للحل بخلاف الفرع الثاني فان كلا منهما تحتمل الحرمة وتحتمل
الحل ايضا قوله والله يعلم الخ اشارة الى جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال لا نم حرمتهما
بل الحرام انما هي التي تتصف بالطلاق في علم الله تعالى لانه يعلم المعينة منهما بالطلاق والحرمة مقصورة
عليها والجواب عنه انا لا نم ان الله تعالى يعلم المعينة منهما قبل التعيين فان ذلك جهل وهو على الله تعالى
محال غاية ما في الباب انه تعالى يعلم سيعين احديهما لكنها لم تتعين بعد في علمه تعالى اذ العلم بالتعيين
تابع للتعيين والتابع لا يكون قبل المتبوع الفرع الثالث الزايد على ما لم ينطلق عليه الاسم من
الواجب الغير المقدر كالمسح مثلا غير واجب والا لم يجز تركه ضرورة جاز تركه [illegible]
فلا يكون مقدمة للواجب عندهم والا لكان واجبا قال الخنجي اذا كان حال الواجب لا يمكن
الاتيان به الا مع زايد عليه فالزايد الذي يلزم فعل الواجب هل يوصف بكونه واجبا ام لا فيه
خلاف والمذهب انه لا يوصف بالوجوب لجواز تركه وهذا كلام باطل لانه اذا لم يكن الاتيان
بالواجب بدون هذه الزيادة يكون هي مقدمة للواجب كستر شيء من الركبة لستر الفخذ فكيف
يقال انها غير واجبة وكيف يتفرع عدم وجوبها على وجوب المقدمة وكانه ما فهم كلام الامام في
المحصول لانه قال بهذه العبارة اختلفوا في ان الواجب الذي لا يتقدر بحد معين كمسح
الراس والطمانينة في الركوع اذا زاد على قدر الواجب هل يوصف الزيادة بالوجوب
والحق لا لان الوجوب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا تكون واجبة
وهذا كلام صحيح ونحوه غير ما فهم الخنجي منه واعترض على فهمه واطنب بما لا يجدي نفعا مع
ضبطه ما قررناه قال الخامسة الخ اقول اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو دال على
المنع من نقيضه ام لا والمختار دلالته عليه وعبر المصنف عن المذهب المختار بقوله وجوب
الشيء يستلزم حرمة نقيضه اي يستلزم استلزام الكل للجزء لانا فسرنا الوجوب في اول
الكتاب بالخطاب المقتضي للوجود المانع من النقيض فيكون المنع من النقيض اعني حرمته
جزءا من مفهوم الوجوب فالدال على الوجوب بالمطابقة يدل على حرمة النقيض بالتضمن
ومن هذا علم ضعف نظر الخنجي حيث قال وفيه نظر فان المنع من الترك ليس جزءا من الوجوب
بل هو لازم للطلب مع الجزم لان الوجوب لما كان عبارة عما ذكرنا كما فسره المصنف في اول
الكتاب وفسره هو ايضا ثمة بذلك فلا يرد هذا النظر قالت المعتزلة واكثر اصحاب المصنف
اي الاشاعرة ان الامر بالشيء لا يدل على حرمة نقيضه لان الموجب اي الآمر قد يغفل عن نقيض
المامور والمحرم للشيء لا بد وان يتصور الوجوب ثم لا يغفل عن النقيض لانا بينا ان المنع
من النقيض جزء لمفهوم الوجوب فلا يتصور ايجاب الشيء مع الغفلة عن نقيضه سلمنا ان
الموجب قد يغفل عن النقيض لكن الغفلة عن الشيء لا ينافي تحريمه ولا ايجابه والاثم يجب مقدمة

مقدمة الواجب

الواجب فان الموجب للشيء ربما يغفل عن مقدمته مع انها واجبة عندكم والبيان ان يقول ولهذا نقض
بوجوب المقدمة قال السادسة الوجوب اقول الوجوب اذا نسخ بقي الجواز خلافا
للغزالي ره وانما قلنا ذلك لان الجواز عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والوجوب عبارة عن
رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج في الترك ومعلوم ان المفهوم الاول جزء من المفهوم الثاني
فان الدليل الدال على الوجوب بالمطابقة دال على الجواز بالتضمن والدليل الناسخ لا ينافي
الجواز لان الوجوب الذي هو مفهوم مركب من امرين كما عرفت اذا ارتفع فربما يرتفع بارتفاع
المنع من الترك لا بارتفاع الجواز لانه يكفي في انتفاء المركب انتفاء جزء منه فالدليل
الدال على الجواز سالم عن المعارض فيثبت الجواز عملا به قيل عليه الناسخ رافع للجواز
لان الجواز جنس للوجوب والاباحة والندب والكراهة لكونه تمام المشترك بينها والمنع من
الترك فصل اذ الجنس يتقوم بفصله لما بين في موضعه ان الفصل علة لجنسه فيرتفع
بارتفاعه اذ ارتفاع العلة يقتضي ارتفاع المعلول فثبت ان النسخ رافع للجواز على
كلا التقديرين قلنا في جوابه انا نختار على تقدير النسخ ان الوجوب يرتفع برفع المنع
من الترك الذي هو فصله قوله فيرتفع الجواز الذي هو الجنس لارتفاع علته قلنا لا نم
ان الفصل علة للجنس وما قيل في بيانه مزيف في موضعه وان سلم ان الفصل علة للجنس
لكن المعلول المعين يحتاج الى علة بعينها فالجواز الذي هو الجنس يحتاج في تقومه الى
فصل ما من الفصول لا الى هذا الفصل المعين وح لم لا يجوز ان يتقوم بفصل اخر اعني
فصل المباح وهو عدم الحرج عن فاعله لا بد له من دليل فلا يلزم من رفع فصل معين للجواز
رفعه قال السابعة الواجب الخ اقول الواجب لا يجوز تركه لما عرفت من ان المنع من الترك
جزء مفهوم الوجوب ولم يخالف في هذه المسألة الا الكعبي والفقهاء فانه نقل عن الكعبي انه قال المباح
واجب محتجا بان فعل المباح ترك الحرام لان كل فاعل للمباح فانه بفعله ذلك تارك للحرام وترك
الحرام واجب ففعل المباح واجب مع انه جايز الترك فالواجب جايز تركه قلنا في جوابه لا نم ان
فعل المباح ترك الحرام بل يحصل بفعل المباح ترك الحرام وح لا يلزم من كون الترك واجبا
ان يكون الشيء المعين الذي يحصل الترك واجبا اذا كان ذلك الترك ممكنا بتحقق شيء اخر غير ذلك
الترك قال الخنجي ولقايل ان يقول ح يكون واجبا مخيرا لانه يجوز فردا من افراد ما يحصل
به ترك الحرام وما به يحصل ترك الحرام واجب واقول انما يكون واجبا اذا كان افراد ما يحصل
ترك الحرام امورا معينة محصورة لكنها غير معينة ولا محصورة فلا يكون واجبا مخيرا في
تعريف الواجب المخير ولئن سلم لكن النزاع بيننا وبين الكعبي انما وقع في الواجب الذي فرض عين والا
فلا نزاع في تركه كما عرفت وقال الفقهاء يجب الصوم على الحايض
والمريض والمسافر لوجهين احدهما انهم شهدوا الشهر وشهود الشهر موجب لوجوب الصوم عليهم
لقوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيكون الصوم واجبا عليهم للموجب مع ان الحايض والمريض
والمسافر يجوز لكل منهم ترك الصوم وثانيهما لو لم يجب الصوم على هؤلاء لما وجب عليهم القضاء بقدر
ما تركوا من الشهر لانه لا يجب قضاء غير الواجب كالنوافل لكن يجب القضاء عليهم قدر ما تركوا
منه اجماعا قلنا في الجواب عن الوجه الاول انا لا نم وجوب الصوم على هؤلاء قوله لانهم شهدوا

الشهر وشهود الشهر وجب قلنا شهود الشهر وان كان موجبا لوجوب الصوم عليه لكن العذر مانع من
الوجوب والشي قد لا يترتب على موجبه لمانع فلا يلزم من شهود الشهر وجوب الصوم عليهم وعن
الوجه الثاني ان وجوب قضاء الصوم عليهم لا يقتضي وجوب ادائه عليهم فان القضاء انما يتوقف
على سبب الوجوب لا على وجوب الاداء ولو توقف عليه لما وجب قضاء الظهر على نائم جميع الوقت لان
اداء الظهر لم يجب عليه لما مر لكن القضاء يجب عليه اجماعا فعلم بان وجوب القضاء لا يدل على وجوب الاداء
قال الباب الثاني اه اقول لا بد للحكم الذي هو خطاب الله تعالى من يصدر عنه الخطاب وهو
الحاكم ومن خوطب وهو المحكوم عليه وما خوطب به وهو المحكوم به ولما كانت هذه الامور ثلثة رتب
المصنف مباحث كل منها في فصل فصارت الفصول ثلثة الفصل الاول في الحاكم واعلم انه لا نزاع
في ان من صدر عنه الحكم بمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين هو الله تعالى وانما النزاع وقع في الحاكم
بحسن الاشياء وقبحها فذهب اهل السنة الى ان الحاكم هو الشرع لا غير وذهبت المعتزلة الى ان العقل حاكم
ايضا ومحرر هذا البحث هو ان كون الفعل متعلق المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب اجلا
لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزلة ليس كذلك الا ان يكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله
يستحق فاعله المدح او الذم قالوا وذلك الوجه قد يستقل بادراكه العقل اما ضرورة كالعلم بحسن
الصدق وقبح الكذب ايضا واما نظرا كالعلم بحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقد
لا يستقل كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال فلولا اختصاص كل منهما بما لاجله حسن
او قبح لامتنع ورود الشرع به والمصنف لم يفصل هذا التفصيل اذا عرفت هذا فنقول الحاكم
بحسن الاشياء وقبحها هو الشرع كما هو مذهب اهل السنة دون العقل كما هو مذهب المعتزلة
لما بينا فساد الحسن والقبح العقليين في كتاب المصباح وقد شرحناه فمن اراد الاطلاع
عليه فعليه بذلك الكتاب قال فرعان على التنزل اه اقول ثبت انه لا حكم للافعال الاختيارية
قبل بعثة الرسل اذ هما مبنيان عليهما لكن جرت عادة الاشاعرة بان يتكلموا في هاتين
المسئلتين بعد الكلام في المسئلة الاولى وتسليم مذهب المعتزلة فيها فلذلك تكلم المصنف فيهما
وقال فرعان على بطلان الحسن والقبح العقليين كما عرفته والكلام فيهما انما هو على سبيل
التنزل عن مقام النزاع فيه وتسليم التحسين والتقبيح العقليين الفرع الاول في عدم وجوب
شكر المنعم عقلا والمراد بالشكر في هذا الموضع صرف العبد جميع ما انعم الله تعالى به عليه من البصر
والسمع والذهن وغيرها الى ما خلق لاجله واعطاه له كصرفه النظر الى مصنوعاته والسمع
الى تلقي انذاراته والذهن الى فهم معانيها وعلى هذا القياس والمنعم المشكور هو الله تعالى اذا عرفت
هذا فنقول شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة لنا عليه وجهان الوجه الاول انه
لو وجب عقلا لوجب قبل بعثة الرسل لعدم توقفه على الشرع ح لكنه لم يجب قبل البعثة لانه لو
وجب قبلها لعذب تاركه اذ لا نعني بالوجوب سوى ذلك لكن العذاب ح منتف اذ لا تعذيب
قبل الشرع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم انه
لو كان واجبا لعذب تاركه بل ربما لا يعذب لجواز العفو فان قلت نحن نقول هكذا لو كان
واجبا لاستحق تاركه العقاب ح ولا يرد ما ذكرتم اذ جواز العفو لا ينافي الاستحقاق قلت
ح الملازمة مسلمة ولكن نفي التالي ممنوع اذ الاية انما تدل على نفي العذاب لا على نفي استحقاقه واما ثانيا

فلان المراد من العذاب المذكور في الاية العذاب الدنيوي والواجب هو الذي يترتب عليه العذاب الاخروي
فان قيل جوابه من الاخر الوجه الثاني انه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفائدة اذ ما لا فائدة فيه عبث
والعبث قبيح عقلا وتلك الفائدة اما ان تحصل للمشكور وهو باطل وهو باطل لان الله تعالى منزه عن جلب
الفوائد واما ان تحصل للشاكر اما في الدنيا وهو ايضا باطل لان الشكر في الدنيا مشقة للشاكر
حاليه عن الحظوظ ضرورة انه يفوت بصرف النظر والسمع الى مصنوعاته وتلقي انذاراته
وبالكف عن الملذات والمشتهيات فعلم انه لا نفع له في الدنيا واما في الاخرة فانه لا مجال للاستقلال
للعقل بمعرفة الفائدة الاخروية فان قيل نحن نختار انه لفائدة تحصل للشاكر في الدنيا قوله
انه مشقة بلا حظ قلنا لا نم عدم الحظ بل له حظ وهو الامن من الضرر الاجل وذلك لانه اذا تركه
احتمل العقاب الاخروي فاذا اتى به امن من ذلك والامن من العقاب من اعظم الفوائد قلنا
في جوابه ان الشكر وان احتمل دفع الضرر الاجل لكن يحتمله ايضا وبتضمنه لوجوه احدها ان هذا
الشكر تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان السمع والبصر ملك الله تعالى وهو يتصرف فيهما بصرف
النظر الى المصنوعات والسمع الى المسموعات والتصرف في ملك الغير كاف منه العقاب
الاجل وثانيها ان هذا الشكر كالاستهزاء بالمنعم لحقارة الدنيا بالقياس الى كبريائه فان
نعم الله بالنسبة الى كبريائه اقل من قطرة بالنسبة الى البحر فكما ان مالك البحر اذا اعطى بعض
حرم قطرة منه وهو يشكره عليها في المحافل عد مستهزئا فكذا ههنا والاستهزاء بالله كاف
منه العقاب وثالثها ان هذا الشكر ربما لا يقع لائقا بكبريائه وعظمته فيصير سببا للخوف
من العقاب فان قيل ما ذكرتم من الدليل منتقض بالوجوب الشرعي فلا يكون صحيحا وتقريره
ان يقال لو صح هذا الدليل بجميع مقدماته لزم ان لا يجب شكر المنعم شرعا وانتم تقولون
به وذلك لانه لو وجب لوجب لفائدة وتلك اما للشاكر الى اخر ما ذكرتم قلنا في جوابه لا نم انه لو وجب
الشكر شرعا لوجب لفائدة وذلك لان ايجاب الشرع لا يستدعي فائدة والفعل الذي لا فائدة له غير
قبيح من الله شرعا قال الثاني الافعال اه اقول الافعال اما اضطرارية كالتنفس
وهي غير ممنوعة قبل البعثة الا عند من يجوز التكليف بالمحال واما اختيارية وهي قبل البعثة
مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء الحنفية والشافعية محرمة عند المعتزلة
البغدادية وبعض الشيعة الامامية وعلي ابن ابي هريرة وتوقف الشيخ ابو الحسن الاشعري
وابو بكر الصيرفي والامام يحمل هذا التوقف تفسيرين احدهما بعدم العلم بان هناك
امراما ولكن لا ندري هو حظر ام لا وثانيهما بعدم الحكم وطعن في التفسير الاخير بانه قطع
بعدم الحكم لا توقف واعتذر عنه الخنجي بان القطع بعدم الحكم انما يسمى توقفا لاقتضائه
عدم العمل بهذه الافعال ولا شك ان القاطع بعدم الحكم لا يسمى متوقفا في الحكم وما ذكره
مجاز لا يناسب التفاسير ثم ان الامام استدل على الوقف بالمعنى الاخير بان هذه الاحكام
متلقاة من الشرع فحيث لا شرع لا حكم وفيه نظر اما اولا فلما ذكره الخنجي من ان هذا الدليل
انما ينفي الحكم الشرعي قبل البعثة لا الحكم العقلي الذي وقع فيه النزاع واما ثانيا فلانه ينافي ما
ذكره في المحصول في اخر هذا الفصل حيث قال ان مرادنا بالوقف انا لا نعلم ان الحكم هو
الحظر او الاباحة وان فسرناه بالعلم بعدم الحكم فان الدليل الدال على العلم بعدم الحكم كيف

يدل على عدم العلم بالشيء فان بينهما بونا بعيدا ولعل الامام لم يحقق هذه المسئلة [illegible]
واما ثانيا فلما ذكره المصنف من الاول لمن فسر التوقف المنقول عن الاشعري بعدم العلم
دون عدم الحكم لان المراد بعدم الحكم ان كان ذاته بطلانه لا يناسب مذهبه لان الحكم قديم عنده
فلا يكون معدوما في شيء من الاوقات وان كان عدم تعلقه بالافعال فكذا لان الحكم لا يتوقف
تعلقه بالفعل عنده على البعثة لانه يجوز التكليف بالمحال كما سيأتي فجاز ان يتعلق الاحكام بالافعال
من غير العلم به غايته ما في الباب انه يؤدي الى التكليف بالمحال وذلك جائز عنده قال الخنجي
لانه ان تعلق الحكم لا يتوقف على البعثة بل يتوقف لقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
ولانه كلام على المستند واقول هذان الاعتراضان ليسا بواردين اما عدم توقف الحكم
على البعثة فلانه الزامي على مذهبه وما يكون الزاميا على مذهب لا يندفع عنه باقامة دليل على
خلافه واما كونه كلاما على المستند فغير واردة على تقريرنا لما عرفت قال احتج الاولون الخ اقول
لما فرغ عن تقرير الاقوال في هذه المسئلة اراد ان يذكر حجج مثبتي الاحكام منها وتزييفها ليلزم من ذلك
التوقف في هذه المسئلة فنقول احتج الاولون القائلون بالاباحة وهم المعتزلة البصرية وبعض الفقهاء
على اباحة الافعال الاختيارية قبل البعثة بوجهين احدهما ان الافعال الاختيارية كاكل الفاكهة مثلا انتفاع
خال عن امارة المفسدة ولا مضرة فيه على المالك فيكون مباحة لان الاباحة دايرة مع الانتفاع الخالي
عن امارة المفسدة ومضرة المالك وجودا وعدما اما وجودا فكالاستظلال بجدار الغير والاقتباس
من ناره بغير اذنه فانه وجد الانتفاع الخالي مع الاباحة واما عدما فظ والدوران الحكم مع وصف وجودا
وعدما دليل على كون الوصف علة للحكم وهذه المعاني قائمة في مسئلتنا فيكون مباحة وثانيهما ان المواكيل
اللذيذة انما خلقت لغرض يرجع الينا اذ لو لم تخلق لغرض يرجع الينا فاما ان يكون مخلوقة لا لغرض
اصلا وهو بط لامتناع العبث او يكون مخلوقة لغرض يرجع الى الله تع فكذا لاستغنائه عن الاعراض
فثبت انها مخلوقة لغرضنا وخلقها ليس للاضرار اي ليس الغرض من خلقها تضررنا به اتفاقا فهو
للنفع اي خلقت لينتفع بها وذلك النفع اما دنيوي كالتلذذ والاغتذاء او ديني عملي كالاجتناب
عنها مع ميل النفس اليها او ديني علمي كالاستدلال بشيء طعومها على كمال قدرة الله تع ولا يحصل
جميع هذه الاقسام الا بالتناول اما التلذذ والاغتذاء فظ واما الاجتناب مع الميل فكذلك لانه لو
لم يكن ميل واما الاستدلال فلانه موقوف على معرفتها ومعرفة المذوقات لا تحصل الا بالذوق
فعلم ان الغرض موقوف على التناول وتحصيل الغرض مطلوب فما يتوقف عليه الغرض يكون ايضا
كذلك وهو ان لم يكن واجبا فلا اقل من الاباحة فثبت اباحة الافعال الاختيارية واجيب عن الوجه
الاول وهو قياس اباحة الافعال الاختيارية على اباحة الاستظلال بجدار الغير دون اذنه لكونه
من الافعال الاختيارية فيكون من الصور المتنازع فيها وبان علية الاوصاف ايضا ممنوع اي
لانم ان الاوصاف التي ذكرتم علة للاباحة قوله لان الدوران يدل على علية الاوصاف قلنا الدوران
دليل ضعيف كما سيجيء في باب القياس فلا يثبت به علية الاوصاف للاباحة واجيب عن الوجه
الثاني وهو ان الله تع انما خلق المواكيل لغرضنا بان فعله تع لا يعلل بالغرض كما بينا في علم الكلام وح
جاز ان يكون مخلوقة لا لغرض قوله يلزم العبث وهو قبيح عقلا قلنا ان اردت بالعبث فعلا لا
غاية له فلانم قبحه بالنسبة اليه تع وان اردت شيئا غير ذلك فبينه حتى نتكلم عليه وان سلم انها مخلوقة لغرض

بلغ

يرجع الينا لكن حصر الاغراض الراجعة الينا فيما ذكرتم ممنوع لجواز ان يكون غرض اخر يرجع الينا
ولا نعرفه على التناول لم قلتم انه ليس كذلك واحتج الاخرون القائلون بحرمة الافعال الاختيارية قبل
البعثة وهم المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة الامامية وعلى ابن ابي هريرة على مذهبهم بان الافعال الاختيارية
قبل البعثة كاكل الفاكهة تصرف في ملك الله ولم ياذن فيه لان الكلام قبل ورود الشرع فيحرم كما في الشاهد اي
كما ان التصرف في ملك الشاهد بغير اذنه حرام فكذا في ملك الغايب عن ابصارنا وهو الله تع قياسا للغايب
قياسا عليه ورد هذا القياس بالفرق بين الشاهد والغايب وذلك لان الشاهد يتضرر بالتصرف
في ملكه بغير اذنه واما الغايب فلا يتضرر به لكونه منزها عن التضرر وح جاز ان يكون علة الحرمة
في الشاهد هو التضرر فلما انتفت في الغايب انتفت الحرمة ايضا قال تنبيه الخ اقول هذا
التنبيه اشارة الى جواب ما احتج به الفريقان على فساد القول بعدم الحكم من الافعال الاختيارية
لو كانت ممنوعة كانت محرمة والا كانت مباحة ولا واسطة بينهما او تقريره انا نختار انها ليست ممنوعة
قوله فيكون مباحة قلنا لانم فان عدم الحرمة لا يوجب الاباحة لان المباح ما اذن الشارع في فعله
وتركه من غير ترجيح وعدم المنع اعم من الاذن فان فعل البهيمة غير ممنوع مع انه لا يسمى مباحا
قال الفصل الثاني في المحكوم عليه اقول الفصل الثاني في بيان من يصح ان يكون محكوما عليه
بحكم شرعي ومن لا يصح وفي هذا الفصل اربع مسايل المسئلة الاولى المعدوم يجوز الحكم عليه وليس معناه
ان المعدوم حال كونه معدوما مامور بامر فان ذلك معلوم البطلان ضرورة بل معناه ان الشخص
الذي سيوجد سيصير مامورا بهذا الامر الموجود في الحال كما انا مامورون بحكم الرسول عليه السلام مع ان
امره كان حال عدمنا فان قيل الرسول ما امر بالشيء حال عدمنا بل اخبر بان سيوجد من المكلفين
فالله تع سيامره فالرسول ح مخبر لا امر قلنا في جوابه ان امر النبي حال عدمنا ان كان في معنى الخبر فامر الله تع في الازل
معناه الاخبار بان فلانا اذا وجد فهو مامور بكذا فان قيل الامر في الازل غير معقول لانه ان كان بمعنى
الاخبار يستدعي سامعا وان كان بمعنى الامر يستدعي مامورا لكن ليس في الازل سامع ولا مامور فيكون
باطلا اذ الاخبار بلا سامع والامر بلا مامور عبث فان من يجلس في الدار ويامر وينهى
ويخبر باخبار متعددة من غير حضور احد عد عابثا سفيها بخلاف امر الرسول فانه وجد
هناك من سمع منه ونقل الينا بالنقل قلنا في جوابه ان لزوم السفه على تقدير الامر والاخبار
بلا مامور ولا سامع مبني على القول بالقبح العقلي وقد تقدم بطلانه ولئن سلمنا القبح العقلي
فلزوم السفه ح مع تسليمه ايضا ممنوع فان امر الله تع في الازل ليس عبارة عن التكلم بصيغة
افعل حتى يعد الامر بدون المامور سفها بل من الطلب القائم بذاته كما هو مذهب اهل السنة
اي يكون طالبا من العباد اذا صاروا مستجمعين مكلفين الاتيان بالمامور به واذا كان
كذلك لا يلزم من الامر عند عدم المامور سفه كما لا يلزم من طلب التعلم في نفس الوالد من
ابن سيولد سفه قال الثانية الخ اقول هذه المسئلة في ان الغافل يجوز تكليفه ام لا وهي
متفرعة على نفي تكليف ما لا يطاق وذلك لان تكليف المحال اذا لم يجز لا يجوز تكليف الغافل [illegible]
اذا عرفت هذا فنقول لا يجوز تكليف الغافل من احال تكليف المحال فان من يجوزه كالاشعري
يجوز تكليف الغافل واستدل القايلون باستحالة التكليف بالمحال على عدم جواز تكليف
الغافل بان فعل المامور والاتيان به امتثالا للامر يتوقف على العلم به لان المكلف لو لم يعلمه لم يحصل

بلغ

ايضام

الى تكليف الغافل

الامتثال لان الامتثال هو الاتيان بالفعل بقصد المطاوعة والقصد بالشي [illegible] فاذا لم يحصل
العلم لم يحصل المطاوعة لان الفعل المجرد عن هذا القصد لا يكفي في الامتثال لقوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات اي انما يحصل الاعمال بالنيات وكل عمل لا نية معه كلا عمل واذا كان كذلك فلو وقع الفعل في
حال عدم العلم به يلزم التكليف بالمح وانه باطل عندهم قال الفاضل المراغي ناقلا عن المحصول الحق
ان النص وهو قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث واف باثبات المطلوب وفيه نظر فان النص يدل
على عدم الوقوع لا على عدم الجواز واعترض عليه وقيل هذه القاعدة منقوضة بوجوب معرفة
الله تعالى لان التكليف بمعرفة الله واقع مع انه تكليف الغافل اذ العارف بالله غير مكلف بمعرفته والا
يلزم تحصيل الحاصل واجيب عن هذا النقض بان وجوب معرفة الله تعالى مستثنى من هذه القاعدة
الكلية وهي انه لا يجوز تكليف الغافل كان المرتضى انه لا يجوز تكليف الغافل الا في اول الواجبات
وهو معرفة الله تعالى وفيه نظر لان الدليل العقلي لما لم يصح لا اعتداد به وان صح لما امكن استثناء
بعض الصور وهذا ظاهر اللهم الا ان يقال ما كلف به ان كان مما يجوز ان يعلم قبل الاتيان به
لكان العلم به في الامتثال شرطا له كما ذكره والا فلا والا يلزم تكليف بالمح والحاصل ان العلم
بالمكلف به شرط في التكليف به اذا لم يكن العلم به منافيا للتكليف كما في المعرفة قال الثالثة
الاكراه الخ اقول الاكراه على الفعل اذا بلغ حد الاضطرار بحيث لا يبقى للمكلف معه اختيار
اصلا مانع عن التكليف به لان زوال القدرة التي هي شرط التكليف وزوال الشرط يقتضي
زوال المشروط فان قلت يجب الفعل عند الداعية والشروع فيه مع انه مكلف به
لانك ستعلم ان التكليف يتوجه عند المباشرة وغير مقدور لكونه واجبا قلت الاكراه
الذي بلغ حد الاضطرار يرفع اصل القدرة بخلاف الشروع والداعية فان اصل القدرة
باق معهما فافترقا قال الرابعة التكليف الخ اقول اختلفوا في ان التكليف بالفعل
هل هو يتوجه على المكلف عند مباشرة الفعل او يتوجه عليه قبلها فقالت الاشاعرة
التكليف يتوجه عليه قبلها فقالت الاشاعرة يتوجه عليه عند مباشرة الفعل ومعناه ان المامور
انما يصير مامورا بالمباشرة حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا امر بل هو اعلام بانه في الزمان الثاني
يصير مامورا بالمباشرة وقالت المعتزلة التكليف بالفعل لا يتوجه على المكلف عند المباشرة
بل يتوجه عليه قبلها لنا على ان التكليف انما يتوجه على المكلف عند مباشرة الفعل ان القدرة
على الفعل شرط للتكليف به عندكم لجواز التكليف بالمح عندكم والقدرة على الفعل انما يوجد عند
المباشرة لما بين في موضعه فالتكليف انما يتوجه عند المباشرة قال الفاضل المراغي
وفيه نظر اما اولا فلان ذلك يقتضي ان لا يعصي احد قط لانه ان اتى بالمامور به فظ وان لم يات
فلعدم التكليف واما ثانيا فلانه ان اريد بالقدرة القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير
فلا نم انها شرط التكليف وان اريد بها القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فلا نم
انها لا يوجد قبل الفعل وظاهر انها يوجد قبل الفعل وبعده ايضا اقول اما السؤال الاول
فمن الاسولة المشهورة للمعتزلة يشنعون به على الاشاعرة واما الثاني فغير وارد لان القدرة
بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير لو لم يكن شرطا للتكليف بالمباشرة يلزم التكليف
بالمح لان عند عدم العلة التامة يمتنع الفعل فان قيل لا نم ان القدرة انما يكون عند المباشرة سلمنا

الحكمي ان المعدوم لا يكون مكلفا قبل الفعل قوله يلزم التكليف بالمح قلنا لا نم وانما يلزم ان لو كان مكلفا قبل
الفعل بايقاعه في الزمان الثاني وح لا يلزم من عدم القدرة في الحال ان لا نكلف به واذا كان كذلك
فالتكليف يكون قبل مباشرة الفعل قلنا في الجواب عنه ان هذا القول باطل لان هذا الايقاع المكلف به
في الحال ان كان نفس الفعل فالتكليف به في الحال تكليف بالفعل وان كان غير الفعل فيعود الكلام
اليه بان يقول التكليف به انما يتوجه عند الشروع فيه لا قبله لما ذكرنا فان قلت نحن مكلفون
بايقاع الايقاع في ثاني الحال قلت اما ان يتسلسل او ينتهي الى ما يكون التكليف عند الشروع
ولقايل ان يقول ايقاع الايقاع نفسه فلا يتسلسل ما لوا ما ذكرتم واول على ان القدرة انما
يوجد عند المباشرة لكن معنا ما يدل على ان القدرة ليست عند المباشرة لان الفعل عند المباشرة
واجب الصدور لوجود علته التامة وهي القوة المؤثرة المستجمعة للشرائط وكل ما يكون واجبا
صدوره لا يكون مقدورا فلم يكن مكلفا به واذا بطل التكليف عند المباشرة يلزم التكليف قبلها
اذ لا قايل بالفصل قلنا في الجواب عن ان الفعل حال القدرة عليه والداعية اليه كذلك اي واجب
الصدور مع انه مكلف به لبقاء التكليف به الى الفراغ منه اتفاقا واعلم ان الكلام في هذه المسئلة
مشكل لان الفعل قبل القدرة اعني القوة المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير ممتنع الصدور وعندها
واجب الصدور وح يلزم على مذهب المعتزلة كون الممتنع مكلفا به وعلى مذهب الاشاعرة كون
الواجب مكلفا به وهما مستلزمان للتكليف بالمح لكونه على احد المذهبين تكليفا بالمشروط عند
عدم الشرط وعلى الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قال الخامسة اقول الفصل الثالث
في المحكوم به وهو المامور به وفي هذا الفصل مسايل الاولى في انه هل يجوز ورود الامر بالمح الذي لا يقدر
عليه المكلف ام لا فيه خلاف والمختار عند الاشعري ان التكليف بالمح جائز خلافا للمعتزلة والغزالي وانما
ذهب الى ذلك ان حكمه لا يستدعي غرضا لما بين في موضعه فجاز ان يكلف بالمح واحتج القائلون بعدم
الجواز بان المح لا يتصور وجوده لان كل متصور متميز وكل متميز ثابت والمح غير ثابت فلا يكون متصورا
وكل ما لا يكون متصورا لا يكون مكلفا به لان كل ما كلف به مطلوب وكل مطلوب متصور قلنا في الجواب عنه
لا نم ان المح غير متصور اذ لو لم يكن متصورا لما امكن الحكم عليه بالاستحالة لان الحكم على الشيء يستدعي
تصور المحكوم عليه قوله ان كل متصور ثابت قلنا لا نم فان المعدومات الممتنعة متصورة
وليست بثابتة قال الخنجي وفي هذا الجواب نظر لان مراد الخصم بقوله لا يتصور وجوده ليس
التصور الذهني بل مراده ان حصول المح في الخارج ممتنع ثم قال بل الجواب ان يقال المقدمة الثانية
ممنوعة انها مما تنازع فيها فحاصل الجواب ح ان يقال ان اردتم بقولكم المحال لا يتصور وجوده ان
المحال غير مشعور به اصلا ممنوع والسند الحكم عليه بالاستحالة وان اردتم به امتناع صدوره
عن المكلف في الخارج ثم لكن لا نم ان كل ما يمتنع صدوره عن المكلف لا يكون مكلفا به فان النزاع لم يقع
الا فيه ثم بعد الاختلاف في الجواز اختلفوا في وقوعه والمختار ان التكليف بالمح لذاته كاعدام القديم وقلب
الحقايق غير واقع لوجهين الاول الاستقراء وبيانه انا استقرينا وتفحصنا عن الاحكام التكليفية
فما وجدنا فيه التكليف بالمح لذاته وفيه نظر فان الاستقراء التام غير معلوم والناقص لا يفيد
الثاني لو وقع التكليف بالممتنع لذاته لكان الله تعالى مكلفا نفسا غير وسعها لكن التكليف بغير الوسع
غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعورض هذا الدليل وقيل ان التكليف بالممتنع لذاته واقع

لان الله تعالى امر ابا لهب بالايمان بجميع ما انزل على محمد عم ومن جملة ما انزل عليه ان ابا لهب لا يؤمن به فيكون
ابو لهب مكلفا بان يؤمن به وبان لا يؤمن به وهذا التكليف جمع بين النقيضين الذي هو محال لذاته فالتكليف
بالمحال لذاته واقع وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه لا نم انه تع امر ابا لهب بالايمان بجميع ما انزل على محمد بعد
ما انزل انه لا يؤمن بل نقول ان التكليف بجميع ما انزل كان متقدما على الاخبار بعدم ايمانه فلما انزل انه لا يؤمن
ارتفع التكليف بالايمان بجميع ما انزل فلم يلزم الجمع بين النقيضين قال الفاضل المراغي انا لا نم ان
ابا لهب كان مامورا بالايمان بجميع ما انزل بل بما يتعلق بالتوحيد والرسالة وح لا يلزم ما ذكروه وقال
الخنجي ونقايل ان يقول ان الامر بالايمان وان سبق الاخبار بعدم الايمان بان ايضا بعد ورود
الاخبار رفع التكليف بالجمع بين النقيضين لازم وكلا الكلامين غير موجه اما كلام الفاضل المراغي
فلان ابا لهب مامور بتصديق الرسول صلعم في كل ما علم به مجيه قطعا لكون الايمان عبارة عن ذلك ومن جملة
ذلك انه لا يؤمن وح يتم واما كلام الخنجي فلانه لا يجوز ان يكون الاخبار بانه لا يؤمن ناسخا في حقه
التكليف الاول لم قلتم انه ليس كذلك قال الثاني الكافر الخ اقول ذهب الاشعري بلغ
واتباعه الى ان الكافر مكلف بفروع الايمان كالصلوة والزكوة والحج وغير ذلك من المامورات
كما انه مكلف بالاصول خلافا للمعتزلة وجمهور الحنفية فانهم ذهبوا الى ان حصول الايمان شرط
للتكليف بالفروع ومعنى قولهم الكافر مكلف بالفروع هو ان الكافر اذا مات على كفره يعاقب
بترك الفروع بعقاب زايد على عقاب ترك الايمان وفرق قوم بين الامر والنهي وقالوا انهم مكلفون
بالنواهي دون الاوامر وسيجي حجتهم عليه لنا ان الكفار مكلفون بفروع الايمان وجوه ثلثة
ا ان الايات الامرة بالعبادة كقوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم وكقوله ولله على الناس حج
البيت وامثالهما يتناولهم لكونهم من الناس والكفر غير مانع منها لامكان ازالته كالحدث والجنابة
وساير الموانع الممكنة الازالة وكل ما يمكن ازالته لا يمنع التكليف من الصلوة فانه لما امكن ازالته لم يمنع كالحدث المانع صح
التكليف بالصلوة واذا كان المقتضي للتكليف وهو تناول الايات الامرة بالعبادة اياهم
حاصلا والمانع عن التكليف منتفيا ثبت التكليف بها ضرورة الثاني ان الايات الموعدة
بترك الفروع كثيرة مثل قوله تع فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة هددهم على ترك الزكوة
وعودليد على وجوبها عليهم ومثل قوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين وهذا يدل
على انهم يعاقبون على ترك الصلوة فيكونون مكلفين بها الثالث ان الكفار كلفوا بالنواهي
لوجوب حد الزنا عليهم بالاجماع فيكونون مكلفين بالاوامر قياسا على النواهي والجامع بينهما
تحصيل مصالح التكليف قيل على هذا الوجه بان الفرق ثابت بين الاصل والفرع وذلك
لان الانتهاء عن المنهيات ممكن للكافر دون الامتثال بالواجبات لانها عبادة والعبادة لا تصح
من الكافر وحيث ثبت الفرق لم يصح القياس في ان يكونوا مكلفين بالنواهي دون الاوامر
واجيب عنه بانه لا فرق بينهما لان مجرد ترك المنهيات بدون نية الامتثال لا يكفي في الانتهاء
عنها امتثالا للنهي كما ان مجرد فعل المامورات لا يكفي في الامتثال بالمامورات امتثالا للامر فاستوى
الفعل والترك بالنسبة الى الكافر وعند الاستواء لا يثبت الفرق قال المصنف وفيه نظر ولعله
ما ذكره في الغاية القصوى من ان النية لا يعتبر في التروك كازالة الخبث وح يكفي في امتثال النهي مجرد
الانتهاء فيتحقق الفرق واعترض الامام في المحصول على اصل هذا الدليل باعتراض اخر قال

وقالوا انهم مكلفون بالنواهي وانا اقمنا عليهم حد الزنا لا التزامهم احكامنا لا لحرمة الزنا عليهم واجاب بانه
ولا حرمة الزنا عليهم لعدم الحرمة احكام شرعنا لان اجرا الحد على الفعل المباح عنده ووجوب
الامام نظر فان الثاني في الشفعوي يقيم الحد على الحنفي الشارب للنبيذ مع انه مباح عنده وكذا في الاجماع
على اقامة حد الزنا عليهم فان ابا حنيفة رح لا يرجم الذمي الزاني ولو ظهر زناه بشهادة المسلم وعورض
الادلة الدالة على تكليف الكفار بالفروع وقيل لو وجب الفروع عليهم كالصلوة مثلا فاما ان يجب
عليهم حالة الكفر او بعده وكلاهما باطل اذ لا يصح الصلوة مع الكفر ولا قضاء لها بعده اجماعا واذا كان
كذلك فلا فايدة في تكليفهم بالفروع قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم يقتضي ان لا يظهر لتكليفهم فايدة في
الدنيا ولا يقتضي ان لا يظهر له فايدة في الاخرة لم لا يجوز ان يكون تكليفهم بالفروع تضعيف العذاب
عليهم بان يعذبوا بترك الفروع بعذاب فوق عذابهم بترك اصل الايمان كما قررناه والذي يؤيده قوله تع
والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن
يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة الاية فان الاية قد رتب بان الداعي مع الله
الها اخر والقاتل والزاني اي المشرك المرتكب للمنهيات يضاعف عذابه للشرك وارتكاب المناهي
وانما يكون العذاب مضاعفا ان لو عذب مرة للشرك واخرى لارتكاب المناهي وذلك عين ما ذهبنا
اليه قال الثالث امتثال الامر الخ اقول امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به على نحو ما امر به بلغ
يوجب الاجزاء اي سقوط الامر به على ما عرفت في بحث الاجزاء خلافا لابي هاشم واتباعه لنا
على انه لو لم يسقط الامر فاما ان يبقى متعلقا بالماتي به فيكون الامر به امرا بتحصيل الحاصل وانه
بط او يبقى متعلقا بغير الماتي به فلم يكن الماتي به كل المامور بل بعضه فلم يمتثل بالكلية والمقدر
خلافه قال ابو هاشم محتجا على ما ذهب اليه بان الاجزاء في جانب الامر بمنزلة الفساد في جانب النهي
واذا كان كذلك فالاتيان بالمامور به لا يوجب الاجزاء كما ان الاتيان بالمنهي عنه لا يوجب فساده
كالبيع وقت نداء الجمعة فانه صحيح ومنهي عنه والجواب عنه اولا بمنع تماثل الحكمين فان الفساد بازاء
الاجزاء ثم ثانيا طلب الجامع بينهما بان يقال ما الجامع بين الامر والنهي حتى يقاس عدم اجزاء الامر
على عدم فساد الاخر فان مجرد التمثيل لا يكفي في صحة القياس فان ادعى الجامع بينهما بانهما طلبان
مانعان من النقيض فالجواب عنه بيان الفرق بين الامر والنهي بان النهي يدل على المنع
من الفعل وجاز ان يكون الفعل ممنوعا عنه لتحقق امر اخر كالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة
فانه منع عنه لا لذاته بل لتحقق الجمعة وح اذا اتي به لم يفسد لكونه غير ممنوع عنه لذاته واما الامر
فلا دلالة له الا على اقتضاء الفعل مرة فاذا اتي به فقد اتي بتمام المقتضي وادى ما عليه فيسقطه بلغ
عنه الامر ويحصل الاجزاء وفيه نظر قال الكتاب الاول في الكتاب الخ اقول قد عرفت
ان اصول الفقه عبارة عن معرفة مجموع ادلة الفقه وعن معرفة كيفية الاستدلال بها وعن معرفة
كيفية حال من يستفيد الاحكام ولما كان موقوفة على مقدمة لبيان ماهية الحكم واقسامه فلا بد من
تقديم المقدمة على البحث عن الادلة والادلة اما متفق عليها او مختلف فيها والمتفق عليها يقتضي
تقديم البحث عنها على المختلف فيها وذلك ظ ثم الادلة المتفق عليها اما الكتاب او سنة او اجماع او قياس
والكتاب مقدم على السنة لان الكتاب اصل بالنسبة اليها لان حجيتها ثبت بالكتاب وهما على الاجماع والقياس
لان حجيتهما تثبت بالكتاب والسنة والاجماع على القياس لان الاجماع قطعي بخلاف القياس ثم بعد الاجماع

من الادلة المتفق عليها وجب الشروع في الادلة المختلف فيها قبل البحث عن التعادل والتراجيح لان التي
صفات الادلة وصفة الشي متاخرة عن ذكر الشي والبحث عنهما يتقدم على البحث عن الاجتهاد لانه يتوقف
على معرفة جميع ما سبقه والبحث عن الاجتهاد يتقدم على البحث عن الاستفتاء لان الاستفتاء
انما يجوز بعد العجز عن الاجتهاد ثم البحث عن الكتاب يتوقف على معرفة اللغة العربية ومعرفة
اقسامها لكون الكتاب عربيا ولما كان الكتاب ينقسم بحسب الذات الى امر ونهي وبحسب
مدلوله الى عام وخاص وبحسب كيفية دلالته الى مجمل ومبين والدليل قد يرد لاثبات الحكم
وقد يرد لرفعه فلا بد من بيانها وبيان الناسخ والمنسوخ في ابواب خمسة بان تقدم البحث
عن اللغة لكونها جنسا لهذه الاقسام ثم البحث عن الاوامر والنواهي لان النظر في ذات الشي
مقدم على النظر في احواله ثم البحث عن العام والخاص لان النظر فيهما بحث عن متعلقات الامر
والنهي والنظر في المجمل والمبين بحث عن كيفية تعلق الامر بتلك المتعلقات والكيفية نسبة بين الامر
والنهي وبين متعلقاتهما فيتاخر عن البحث عن متعلقاتهما لان النسبة متاخرة عن المنتسبين والبحث
عن الناسخ والمنسوخ يتاخر عن البحث في جميع هذه الامور لان النسخ في بطلان على ثابت هو متعلق
للدليل بكيفية مخصوصة فوجب البحث عنها قبل النسخ قال الباب الاول في اللغات اقول
الباب الاول من الابواب الخمسة في بيان اللغات واقسامها وفيه فصول الفصل الاول في تحقيق
وضع اللغات وما يتعلق من الموضوع والموضوع له والواضع اما الكلام في سبب الوضع فنقول الماست
حاجة الانسان الى معاشه الى التعاون وذلك لانه محتاج الى امور لا يمكن تقاوده دونها ويمتنع قيام
تمام الواحد من افراده بجميعها فلا بد من التعاون بان يعين كل واحد صاحبه فيما يحتاج صاحبه
اليه والتعاون لا يتم بدون التعارف بان يعرف المحتاج للمعاون ما في ضميره مما يحتاج اليه والتعارف
لا بد له من طريق وهو نصب دليل يتوصل بها الى ذلك وهو التعريف والتعريف انما يحصل بنقل محسوس
يصدر من المعرف ليمكن الاطلاع عليه وذلك الفعل اما نصب مثال للمحتاج اليه مثل الكتابة اولا
والثاني اما الذي يكون امورا يعرض للنفس الضرورية لها مقاطع مسموعة اولا والاول الالفاظ
والحروف والثاني الاشارات الحسية فانحصرت المعرفات في هذه الثلثة لكن الاشارات الحسية
بالمعدوم وما وراء المفارقات الغائبة عنها وكذا الامثلة المجسمة واما الخطوط فربما تفي بالمعدومات
لكن اللفظ ايسر منها لان الحروف كيفيات يعرض للنفس المحدودة من قبل الطبيعة من غير تكلف
احتياجي فلا يكون فيه كلفة ومشقة واذا كان كذلك تعين وضع اللفظ لان اللفظ افيد
من الاشارة الحسية ومن المثال المجسم والمخطوط اما اولا فلكون اللفظ اعم منها لكونه وافيا
بالموجود والمعدوم بخلافهما واما ثانيا فلانه موجود عند الحاجة معدوم عند عدمها بخلاف
غيره من المعرفات فانه ربما يبقى بعد الحاجة فيقف عليه من لا يراد وقوفه عليه وايسر منهما ومن
المثال المخطوط اعني الكتابة لما عرفت من سهولة اللفظ بالنسبة الى غيره فتعين وضع اللفظ
انما وضع بازاء المعاني الذهنية دون الامور الخارجية اما في المفردات فلان اللفظ دائر مع المعاني
الذهنية وجودا وعدما فان من يظن الجسم البعيد حجرا اسمه حجرا فاذا تغير ذلك الظن
فظنه انسانا سماه انسانا واذا دار اللفظ مع المعاني الذهنية علم ان اللفظ موضوع بازائها
دون المعاني الخارجية والا لتغير الامر الخارجي بتغير الظنون وانه محال واما في المركبات فلان

١٦

قولنا زيد قائم لو دل على قيام زيد في الخارج لكان كل حكم صدقا وليس كذلك بل انما يدل على الحكم
الذهني حتى ان طابق كان صدقا والا كان كذبا والغرض من وضع اللفظ افادة النسبة والمركبات
بان يتمكن الشخص من تفهيم من تركب من المعاني بواسطة تركيب تلك الالفاظ المفردة لمعانيها
موقوفة على العلم بكون الالفاظ موضوعة لها فلو استفيدت هي من تلك الالفاظ لزم الدور ولا
يتوهم هذا الدور في افادة الالفاظ المعاني المركبة لان افادة الالفاظ المعاني المركبة انما يتوقف
على العلم بكون مفرداتها موضوعة لمعانيها المفردة لا على العلم بكونها موضوعة للمعاني المركبة
حتى يلزم الدور وفيه نظر اما اولا فلان المراد من افادة اللفظ المعنى افادته المخاطب عند
اطلاقه كون ذلك المعنى مراد المتكلم ولو كان الغرض من وضع اللفظ افادته افادة المعنى المفرد
لم يلزم منه الدور لان فهم المخاطب مراد المتكلم من اللفظ عند اطلاقه وان كان متوقفا على
علمه بنفس المعنى لكن نفس المعنى غير مستفاد من اللفظ عند اطلاقه حتى يلزم الدور بل
مراد المتكلم فاعرف هذا فانه دقيق لم ينتبه له احد واما ثانيا فلانه لو لم يعلم وضع المركبات
بازاء معانيها لم يحصل اختلاف الافادة في المركبات عند اتفاقها في الالفاظ المفردة ومعانيها
كما في قولنا ضرب موسى عيسى وضرب عيسى موسى وما ضرب زيد الا عمرا وما ضرب عمرو الا زيد فعلم
من هذا التحقيق ان الموضوع هو اللفظ وان الموضوع له هو المعنى الذهني ويدل عليهما قوله
وضع اللفظ بازاء المعنى الذهنية الذي هو موجود كما في قوله لما مست الحاجة وان غرض
الوضع افادة النسب والمركبات ويدل عليه قوله ليفيد النسب والمركبات فان قلت
انتم جعلتم علة الوضع احتياج الناس الى تعبير ما في الضمير من الحوائج ثم جعلتم علته
افادة اللفظ النسب والمركبات وبينهما تناف قلت لا منافاة بينهما فان احتياج الناس
الى تعبير ما في الضمير من الحوائج يقتضي وضع اللفظ للمعنى الذهني ليفيد النسب والمركبات
ليحصل التعبير فحصول التعبير هو الغرض الاول اذ هو غرض للغرض الثاني كما سبق قال
ولم يثبت تعيين الواضع اقول لما فرغ من الكلام في الوضع والموضوع والموضوع له اراد ان يتكلم
في الواضع فذهب قوم الى ان الواضع هو الله تعالى ويسمى هذا المذهب مذهب التوقيف وبعضهم الى ان
الواضع هو الناس ويسمى هذا المذهب مذهب الاصطلاح وبعضهم الى التوزيع اي بعضه توقيفي
وبعضه اصطلاحي ولما كان الكل محتملا عقلا والادلة الدالة على تعيين الواضع ضعيفة كما سيجي
قال المصنف ولم يثبت تعيين الواضع والشيخ الاشعري ذهب الى التوقيف لانه زعم ان الله تعالى
وضع اللفظ بازاء المعاني ووقف عباده عليه اما بالوحي او بخلق علم ضروري في بعض الناس
محتجا بدلايل خمسة ثلثة منقولة واثنان معقولان اما تقرير الدليل الاول من الادلة المنقولة
فان قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها دل على ان الاسماء بتوقيف الله فكذلك الافعال والحروف
ايضا كذلك اما لانه لا قائل بالفرق او لان التعلم بالاسماء وحدها متعذر او لان الاسماء
هو العلامة والفعل والحرف بالنسبة الى مدلولهما كذلك والتخصيص من تصرف النحاة
واما تقرير الدليل الثاني من الادلة المنقولة فلان قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها
انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان يدل على انه ذم اقواما على تسميتهم بعض الاشياء من
غير توقيف فلو لم يكن ما اطلق على غيرها من الاسماء توقيفا لما صح هذا الذم واما تقرير الثالث
فلان الله تعالى عاب اختلاف الالسنة في قوله تعالى ومن اياته خلق السموات

والارض واختلاف السنتكم هو اللغات فيكون توقيفية والالم يكن من اياته واما الدليلان المعقولان فتقرير
الاول منهما انه لو كانت اللغة اصطلاحية اي لو كان وضع اللفظ للمعنى بوضع البشر واصطلاحهم للاحتاج
الواضع في تعليمها غيره الى اصطلاح اخر ضرورة تعريفه لذلك الغير والتعريف انما هو باللفظ وينقل
الكلام الى تعليم ذلك الاصطلاح ويتسلسل وتقرير الثاني منهما انه لو كانت اصطلاحية لجاز
تغيير ذلك الاصطلاح وتبديله بان يصطلح القوم المتاخر على غير ما اصطلح عليه المتقدم فجاز
ان يكون المراد بالصلوة والزكوة في زماننا غير المراد بهما في زمان الرسول عليه السلام وح يرتفع الامان عن
الشرع واجيب عن الوجه الاول من المنقول بان المراد من الاسماء في قوله تع وعلم ادم الاسماء
سمات الاشياء وخصايصها مثل ان علم اسرتع ان الجمل للكر والفرس للفر والجمال للجمل والثيران للحرث
لا الالفاظ الموضوعة للمعاني المجردة عن الزمان اذ تخصيص الاسماء بها عرف طارئ سلمنا ان المراد
الالفاظ لكن لم لا يجوز ان يكون الواضع اقواما اخرين قبل ادم والله تع علم تلك الالفاظ ادم فلا يكون توقيفية
والقايل ان يقول تلك الطايفة الواضعة لهذه اللغات ان كانت اناسا فقط والا يلزم ان يكون قبل ادم انسان
وانه باطل شرعا وان لم تكن اناسا فوضع اللغات بط منهم عقلا اذ الحيوان الناطق لا يكون غير
الانسان وفيه نظر واجيب عن الوجه الثاني من المنقول بان ذم الله تع اياهم بقوله ان
هي الا اسماء سميتموها الاية انما كان لاعتقادهم الهية مسميات تلك الاسماء لا لوضعها لبعض الاشياء
وعن الوجه الثالث من المنقول وهو التمسك بقوله تع واختلاف السنتكم بان حمل الالسنة على اللغات
مجاز وح جاز حمله على مجاز اخر وهو ان يراد بالالسنة على وضع اللغات وهو ايضا من اياته
المراد من قوله والتوقيف يعارضه الاقدار وفيه نظر اما اولا فلان اهل العرف يطلقون اللسان
على اللغات فيقولون زيد يعرف لسان العرب ولسان الترك والروم اي يعرف لغاتهم ولم يطلقوه
على الاقدار على وضع اللغات فيكون اطلاق اللسان على اللغة حقيقة عرفية بخلاف اطلاقه على
الاقدار فيكون راجحا عليه واما ثانيا فلانه لو حملت الالسنة على الاقدار على وضع اللغات لكان
تقدير الاية هكذا ومن اياته اختلاف اقداركم على وضع اللغات وهو غير سديد فان اقدار الله ايانا
على وضع اللغات غير مختلف انما المختلف اوضاع اللغات اذ اللغات الموضوعة وهي غير
الاقدار واجيب عن الوجه الاول من المعقول بانا لا نم ان اللغات لو كانت اصطلاحية لاحتيج
في تعليمها الى اصطلاح اخر سابق حتى يلزم التسلسل بل التعليم ح يكون بالترديد والقراين كما في
تعليم الوالدين للاطفال اللغات قال الفاضل بعد ان شرح الوجوه على الطريقة المشهورة ولعل
تقرير الكلام والتوقيف يعارضه التعليم بالترديد وهو سهو اما اولا فلان التعليم بالترديد
ليس معارضا للتوقيف بل التعليم بالاصطلاح السابق كما شرحه ايضا واما ثانيا فلان التقرير
لو كان كذلك لكان هذا الكلام متعلقا بالجواب عن الوجه الثالث من المنقول فلم يكن جواب
الوجه الاول من المعقول مذكورا واجيب عن الوجه الثاني من المعقول بان رفع الامان
من الشرع انما يلزم من وقوع التغيير لا من جوازه العقلي لكن التغيير لم يقع والا لكان مشهورا
لكونه مما يتوفر الدواعي على نقله لكنه لم يشتهر فلا يكون واقعا قال وما ال ابو هاشم الى قوله
لما فرغ من بيان مذهب التوقيف المنسوب الى الاشعري شرع في بيان مذهب الاصطلاح وهو مذهب
ابي هاشم الجبائي فانه قال الكل مصطلح اي مجموع الالفاظ انما هي بوضع البشر واصطلاحهم اذ لو كان
الواضع هو الله تع فتوقيفه العباد على اللغات اما ان يحصل بالوحي او بخلق علم ضروري باللغات

وهي ح

المراعي ح

يلح

في عاقل

84

في عاقل او بخلق علم ضروري بها في غير عاقل وهذه اقسام ثلثة والكل باطل اما القسم الاول فلانه لو حصل
التوقيف بالوحي لكانت البعثة متقدمة على العلم باللغة لكن البعثة متاخرة عن العلم بها لقوله تع
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه اي بلغة قومه وهذا ايضا لو كرها وهبنا اليه من ان اطلاق
اللسان على اللغة حقيقة عرفية واما القسم الثاني فلانه لو حصل التوقيف على اللغات بخلق علم
ضروري في عاقل لكان ذلك العاقل عارفا بان الله تع وضع اللغة ووقفه عليه ضرورة لان
معرفة الوضع لا يتصور بدون معرفة الواضع على التعيين لما عرفت ان الوضع يحتاج الى الواضع
وهذه المعرفة يقتضي العلم بالله تع ضرورة لانها يتضمنه واذا كان العلم بالله ضروريا لم
يكن ذلك العاقل مكلفا بمعرفة الله تع والا لكان تكليفا بالحاصل وانه مح واذا لم يكن مكلفا بمعرفة
الله لم يكن مكلفا مطلقا لعدم القايل بالفرق لكن ذلك باطل لما ثبت ان كل عاقل مكلف واما
القسم الثالث فلان حصول التوقيف عليها بخلق علم ضروري بها في غير عاقل بط اذ يبعد
لغير العاقل العلم بهذه اللغات الكثيرة العجيبة والتركيبات المفيدة اللطيفة واجيب
عن هذا الاستدلال بانا لا نم ان التوقيف على اللغات لو حصل بخلق علم ضروري بها في عاقل لكان
ذلك العاقل عارفا بان الله وضعها قوله لان معرفة الوضع لا يتصور بدون معرفة الواضع على التعيين
قلنا لانم بل على معرفة الواضع مطلقا وح جاز ان يلهم الله ذلك العاقل بان واضعا من غير تعيين
وضع هذه الالفاظ بازاء تلك المعاني ويخلق فيه العلم بان ذلك الواضع هو الله تع سلمنا ان العلم بالوضع
يتوقف على معرفة الواضع على التعيين حتى جاز ان يخلق الله فيه العلم بان ذلك الواضع هو الله تع
قوله فلا يكون مكلفا قلنا ان اردت به انه لا يكون مكلفا بمعرفة الله فقط فم ولكن لم قلتم انه باطل وان
اردت به انه لا يكون مكلفا بساير التكاليف فممنوع اذ لا يلزم من عدم تكليفه بالمعرفة عدم تكليفه
مطلقا وفيه نظر اما اولا فلاجماع على عدم الفصل من التكليف بالمعرفة وساير التكاليف واما
ثانيا فلانه ينافي قولهم ان كل عاقل مكلف بمعرفة الله تع واما القول بان البعض من اللغة توقيفي والبعض
الاخر اصطلاحي فهو مذهب الاستاد ابي اسحق الاسفرايني فانه قال القدر الذي وقع به التنبيه
على الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح محتجا بانه لو لم يكن ذلك ايضا توقيفيا يلزم التسلسل كما مر في
الوجه الاول من المعقول الدال على مذهب الاشعري والجواب عنه بعينه ذكر الجواب ولما كانت
الحجة بعينها تلك الحجة وجوابها ذلك الجواب لم يتعرض المصنف لها والجوابها واذا ابطلت الادلة الدالة
على مذهب صح مذهب التوقيف قال وطريق معرفتها اه اقول لما فرغ من بيان الوضع والواضع التعيين
والموضوع والموضوع له وعلة الوضع اراد تمهيد قاعدة بها يعرف كون اللفظ موضوعا لمعناه فقال
العلم به غير ضروري فنقول لما كان القران والاخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
واردين بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم كان العلم بالشرع موقوفا على العلم بالعربية فلا بد من تعلمها
وتحصيلها لان العلم بالشرع واجب وما يتوقف عليه الواجب وكان مقدورا للمكلف فهو واجب
فلا بد من بيان طرق معرفة اللغة وقواعدها النحوية والتصريفية فنقول الطريق الى معرفتها اما النقل
المجرد او العقل المجرد او ما يتركب منهما اما النقل المجرد فهو اما متواتر واما احاد واما المتواتر ففي اللغات المشهورة
التي لا يقبل التشكيك كالسماء والارض والحرارة والبرودة واما الاحاد ففيما وراء ذلك كالمروية عن
الادباء الباحثين عن اللغات المروي بها كالخليل والاصمعي وامثالهما واما المركب من النقل والعقل فهو

يلح

من اللغات ح

لم يستنبط العقلُ من المقدمتين النقليتين حكما لغويا فيهم كما اذا نقل عن ائمة اللغة ان الجمع المعرف باللام يجوز حمله
الاستغناء ونقل عنهم ايضا ان الاستثناء عبارة عن اخراج ما يتناوله اللفظ فالعقل يستنبط من هاتين المقدمتين
النقليتين عموم الجمع المعرف باللام بحكم بعمومه واعلم انه لو بدلت المقدمة الثانية بقولهم ان كل ما دخله
الاستثناء فهو عام وجعلت المقدمة الثانية دليلا عليها لكان اظهر في المطلوب واما العقل الصرف فلا مدخل
له في اللغة لما بينا انها امور وضعية فلا يستقل العقل بادراكها قال الفصل الثاني في تقسيم الالفاظ اقول
الفصل الثاني من هذا الباب في تقسيم الالفاظ الدالة ومدلولها لان التقسيم اما ان يكون للدال وحده او للمدلول
وحده او لهما جميعا التقسيم الاول للدال وحده والدال ماله الدلالة وهي كون اللفظ بحيث لو سمعه العالم بالوضع
او تخيله فهم معناه اما مطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق
واما تضمن وهي دلالة اللفظ على جزء مسماه كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده واما التزام وهي دلالة
اللفظ على اللازم الذهني للمسمى كدلالة لفظ الزوج على المنقسم بمتساويين ويعتبر في تعريف كل واحدة من هذه
الدلالات قيد اخر وهو ان يراد لفظ من حيث هي كذلك احترازا عن اللفظ المشترك بين الكل والجزء كالامكان
المشترك بين الخاص والعام الذي هو جزءه او بين اللازم والملزوم كالشمس المشتركة بين القرص والشعاع
اللازم له وانما قيد اللزوم بالذهني ليعلم انه شرط في دلالة الالتزام لتوقف الفهم عليه دون اللزوم الخارجي
لعدم توقف الفهم عليه اذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال بالمطابقة ان دل جزؤه على جزء معناه فمركب
كقولنا قام عبد الله وان لم يدل فمفرد وقال الامام المركب ما يدل جزؤه على جزء معناه حين هو جزؤه والمفرد
ما لا يدل جزؤه على جزء معناه حين هو جزؤه احترازا عن مثل عبد الله فان جزؤه لا يدل على جزء معناه حين
هو مفرد ويدل جزؤه على جزء معناه حين هو مركب ولا حاجة الى زيادة هذا القيد لان عبد الله الذي هو
علم غير عبد الله الذي هو نعت فما هو جزء لعبد الله الذي هو علم ليس جزءا لعبد الله الذي هو نعت
وبالعكس ثم المفرد اما ان لا يستقل بمعناه بالمفهومية وهو حرف ومعنى عدم استقلاله هو ان المعنى الذي
دلت عليه الحرف يتعلق بمتعلق لا بد من ذكره من حيث الوضع بيان ذلك ان من في قولك سرت من البصرة
معناه الابتداء وهو يتعلق بمتعلق كالبصرة ونحوها فلا بد من حيث الوضع من ذكر ذلك المتعلق به
ليفيد الابتداء واما ان يستقل بمعناه بالمفهومية فان دل بهيئته اي بصيغته وضعا على احد الازمنة
الثلثة التي هي الماضي والمستقبل والحال ففعل وان لم يدل بصيغته فهو اسم سواء لم يدل على الزمان
اصلا كالسواد او دل عليه لكن لا بحسب الصيغة وح فمدلوله اما ان يكون نفس الزمان كاليوم
واما ان يكون ما جزؤه الزمان كالصبوح والغبوق او دل عليه بحسب الصيغة ولكن لا وضعا كاسم
الفاعل حالة الحمل والاسم اما كلي او جزئي والكلي وهو الذي يشترك معناه بالفعل او بالقوة بين كثيرين
اما متواطئ ان تساوى حصول معناه في افراده كالانسان واما مشكك ان تفاوت الحصول اما بالاولوية
او بالتقدم والتأخر او بالضعف والشدة كالوجود وايضا الكلي اما اسم جنس ان دل على ذات معين
كالفرس او مشتق ان دل على ذي صفة معينة دون تعيين الذات كالفارس فانه يدل على شيء ما مجهول
الذات معلوم الصفة ولا خفاء في ان مقابلة الفرس والفارس رعاية نوع من التجنيس والجزئي وهو
الذي لم يشترك معناه بين كثيرين لا بالفعل ولا بالقوة اما علم ان استقل بالدلالة على مدلوله من غير قرينة
واما مضمر ان لم يستقل قال ابن الحاجب في شرحه للمفصل المضمر ما وضع لمدلوله بقرينة غير الاشارة
فان المضمر المتكلم والمخاطب والغائب انما يتعلق مدلوله بقرينة التكلم والخطاب وتقدم الذكر فمعنى عدم
استقلال

استقلال المضمر غير معنى عدم استقلال الحرف فان المضمر لما كان في افادته المعنى الافرادي غير مشروط
بذكر متعلقه وضعا فهو اسم مستقل ولما كان مدلوله لا يتشخص الا باحدى القراين فهو غير مستقل واعلم
ان في تعريف المضمر المنقول من ابن الحاجب نظرا لانه يلزم ان يكون المعرف بلام العهد مضمرا لانه وضع لمدلوله
بقرينة غير الاشارة وهي لام العهد مع انه ليس بمضمر وكذا في كلام المصنف لان عدم الاستقلال لما كان
مشتركا بين المفهومين المختلفين كما بينا لم يجز اخذه في التعريفات من غير تصرفه الى المراد كما اخذه في
تعريف كل واحد من المضمر والحرف تنبيه الكلية والجزئية من صفات المعنى دون اللفظ وانما يقال
اللفظ كلي وجزئي للمجاز لكون معناه كذلك قال تقسيم اخر اقول هذا تقسيم للدال والمدلول
معا بحسب اللفظ والمعنى اما ان يتحدا وهو الذي مر البحث عنه بان ذكر المعنى اما ان يكون كليا او يكون جزئيا
فلذلك لم يتعرض المصنف لاقسامه ههنا او يتكثرا اي يتكثر اللفظ والمعنى وهي الالفاظ المتباينة سواء
تفاصلت معانيها اي تباينت بذواتها كالسواد والبياض او تواصلت بان كان بعضها للذات وبعضها
للصفة كالسيف والصارم فان السيف يدل على الذات والصارم على الصفة او بعضها للصفة وبعضها
لصفة الصفة كالناطق والفصيح فان الناطق يدل على الصفة والفصيح على صفة الصفة وزعم الخنجي
ان قوله وهي المتباينة مشترك بين القسم الاول والثاني من هذا التقسيم وهو سهو منه فانه يختص
بالقسم الثاني فقط ليشهد له المحصول وغيره وقد تنبه له ايضا في اخر البحث واعترض عليه بقوله
والقائل ان يقول جعل مثل اللفظ والمعنى من الاسماء المتباينة غير مستقيم في الظاهر الا ان يأول
فان صفة التباين معتبرة للفظ بالنسبة الى لفظ اخر كما انه في المعنى وهذا الكلام حق الا انه يرد على
ما فهمه لا على الكتاب او يكثر اللفظ ويتحد المعنى وهي الالفاظ المترادفة سواء كانت من لغة واحدة
او من لغات كثيرة او بالعكس بان يتحد اللفظ ويتكثر المعنى وح فهذا اللفظ ان وضع لكل المعاني معا
فهو مشترك بالنسبة اليها وان لم يوضع لكل المعاني بل وضع لاحدها ثم نقل الى الثاني فان نقل لا لعلاقة
بين المنقول عنه والمنقول اليه فهو مرتجل وان نقل لعلاقة فان اشتهر في الثاني وهو المنقول اليه
سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الذي وضع اللفظ بازائه اولا منقولا عنه وبالنسبة الى المعنى الثاني منقولا
اليه ثم ان كان الناقل هو الشرع سمي منقولا شرعيا كالصلوة وان كان العرف العام سمي منقولا عرفيا
كالدابة وان كان العرف الخاص سمي منقولا اصطلاحيا كالرفع للنحاة وان لم يشتهر في الثاني سمي
بالنسبة الى الاول حقيقة والى الثاني مجازا والثلث الاول التي هي متحدة المعنى وهي ان يكون اللفظ واحدا
والمعنى كذلك او اللفظ والمعنى كثيرا والمعنى واحدا فالفاظها نصوص في معانيها لعدم احتمالها معنى
اخر وههنا بحث وهو ان الالفاظ المتكثرة جاز ان يكون لكل واحد منها معنى اخر وجاز ان يكون لكل
منها او لبعضها معان كثيرة فالالفاظ الكثيرة التي لكل منها او لبعضها معان كثيرة ان لم تسم متباينة
لم ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة وان سميت متباينة لم تكن نصوصا وايضا الباقية من الاقسام
وهي اقسام ما يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا كالمشترك والمنقول والحقيقة تنقسم الى متساوي الدلالة
والى راجح الدلالة والى مرجوح الدلالة فالمتساوي الدلالة كاللفظ المشترك بين المعنيين مجمل بالنسبة
الى كل واحد من معنييه والراجح ظاهر والمرجوح الدلالة مأول والقدر المشترك بين النص والظاهر وهو
رجحان الدلالة هو المحكم والمشترك بين المجمل والمبين وهو عدم رجحان الدلالة هو المتشابه فاذن
المحكم جنس لنوعي النص والظاهر وتمتاز احدهما عن الاخر بان النص راجح مانع من النقيض والظاهر

ما هو غير مانع من النقيض وكذا المتشابه جنس لنوعي المجمل والماول ويمتاز احدهما عن الاخر بان الماول من وجه
دون المجمل قال بعض تقسيم اخر مدلول اللفظ اقول مدلول اللفظ اما ان يكون معنى او لفظا اخر والثاني اما
ان يكون مفردا او مركبا وكل منهما اما دال او غير دال فهذه اقسام خمسة اما الاول وهو ما يكون المدلول
معنى كالفرس فقد ذكرنا باقسامه واما الثاني وهو ما يكون مدلوله لفظا مفردا دالا فكالكلمة فانها
مدلولها الاسم كزيد وهو لفظ مفرد دال واما الثالث وهو ما يكون مدلوله لفظا مفردا غير دال
فكاسماء الحروف نحو الباء فانها وضعت لب وهو لفظ مفرد لم يوضع لمعنى قال الفاضل المراغي في تقريب
هذا القسم بهذه العبارة واما الثالث فمثاله على ما اشار اليه اسماء الحروف نحو الالف والباء فان كل
واحد منها لفظ مفرد لم يوضع لمعنى وهو سهو منه فان قوله نحو الالف والباء اما ان يكون مثالا للاسم
او لمدلوله فان كان للاسم او لمدلوله فان كان للاسم فصحيح لكنه ليس بمهمل بل هو موضوع كما وان
كان لمدلوله فغلط لان الالف والباء لكل منهما اسم لا مدلول تشهد لما قلنا ما قاله صاحب الكشاف في
فاتحة تفسير سورة البقرة بهذه العبارة اعلم ان الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة
التي منها ركبت الكلم فقولك ضاد اسم سمي به ضه من ضرب اذا تهجيته وكذلك الف با اسمان لقولك ا ب
ثم قال بعد ما سطور بهذه العبارة ثم اني عثرت من جانب الخليل على نص في ذلك قال سيبويه قال
الخليل يوما وسال اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب
فقيل نقول كاف فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف فعلم بان الالف والباء اسمان موضوعان
لمدلولهما اب والمهمل انما هو المدلول لا الاسم واما الرابع وهو ما يكون مدلوله لفظا مركبا دالا فكالخبر فانه
لفظ موضوع لمثل زيد قايم وهو لفظ مركب دال واما الخامس وهو ما يكون مدلوله لفظا مركبا غير
دال فكالهذيان فانه لفظ موضوع لمجموع الفاظ غير مفيدة اما بذواتها او اما بنفسها قال والمركب التام
اقول واما اللفظ المركب اعني التام ما لحاجة اليه كما تقدم للافهام واليه اشار بقوله صيغ للافهام فالقول
المفهم ان افاد بالذات اي بالوضع طلبا فاما ان يفيد طلب ذكر ماهية الشي وهو الاستفهام او طلب تحصيل
لوجوده وح ان كان الطلب مع الاستعلاء فهو امر وان كان مع التساوي فهو التماس وان كان مع التسافل
فهو سوال وكذا القول في طلب الامتناع وفي اشتراط الاستعلاء في الامر نظر لانه يناقض ما ذكره في باب
الامر كما سيجي وان لم يفد القول المفهم بالذات طلبا فان احتمل التصديق والتكذيب بالوضع فهو خبر وان
لم يحتملهما بحسب الوضع وهو المراد بقوله وغيره تنبيه ويندرج في التنبيه امور اربعة الترجي والتمني
والقسم والنداء بالاستقراء لا بالحصر العقلي والعرف والفرق بين التمني والترجي هو ان الترجي
لا يكون الا في الامور الممكنة واما التمني فربما يكون في الامور الممتنعة ايضا كتمني الطير ان يطير الى السماء قال
الفصل الثالث في الاشتقاق اقول الفصل الثالث من هذا الباب في بيان ماهية الاشتقاق وبيان
احكامه قال الميداني الاشتقاق ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد احدهما الى الاخر
وعبر عنه المصنف بما يدل عليه بزيادة وهذا التعريف عام يشمل الجمع وغيره من الالفاظ الموافقة لالفاظ
اخر شاركها في الحروف والمعاني الاصليين فقوله رد لفظ الى اخر يشعر بوجوب التغاير بين المشتق والمشتق
منه وهو كالجنس والباقي كالفصل وقوله لموافقته احترازا عما لا يوافقه اصلا وقوله في حروفه احترازا عما لم يوافقه
فيها بل في المعنى كمنع وحبس فلا يقال ان احدهما مشتق من الاخر وقيد الحروف بالاصلية ليعرف ان الموافقة
في غيرها لا تجب كرحل فانه مشتق من الرحول مع انه غير موافق لمصدره في الواو التي هي زائدة وقوله ومناسبته

في المعنى احترازا من الموافق لفظا دون المعنى فلا يكون ضرب بمعنى دق مشتقا من الضرب بمعنى الذهاب فيه
اشعار بتغاير المعنيين اذ الشي لا يناسب نفسه وح لا يرد المعدول قوله ولا بد من تغيير اي في اللفظ يحصل
فيه نحو فلك جمعا فانه تغاير المفرد لان الضمة التي في مفرده ضمة قفل والتي في الجمع ضمة اسد والتغيير المعتبر
عند الادباء اما بالزيادة او النقصان وكل منهما اما بالحروف او بالحركة فغايته اربعة اوجه ثم يقول كل مشتق
اما ان يقع فيه وجه واحد منها او اثنان او ثلثة او جميعها اما القسم الاول وهو ان يقع فيه وجه واحد
من التغيير فانواعه اربعة لان ذلك اما ان يكون بزيادة حرف نحو كاذب فانه مشتق من الكذب زيد
فيه الف او بزيادة حركة نحو نصر فانه مشتق من النصر زيد فيه حركة وهي فتحة الصاد او بنقصان حرف
نحو خف فانه مشتق من الخوف نقص منه حرف وهي الواو او بنقصان حركة نحو الضرب فانه مشتق من ضرب
على مذهب الكوفيين وقد نقصت حركة وهي فتحة الراء واشار الى هذه الانواع الاربعة بقوله بزيادة او
نقصان حرف او حركة واما القسم الثاني وهو ان يقع فيه من وجوه التغيير اثنان فانواعه ستة لان الواحد
من الاربعة اذا نسب الى الثلثة الباقية بلا تكرير يحصل ستة وح فالتغيير اما ان يكون بزيادة حرف
وحركة نحو ضارب فانه مشتق من الضرب زيد فيه حرف وهو الالف وزيدت فيه حركة وهي كسرة الراء او
بنقصان حرف وحركة نحو غلا فانه مشتق من الغليان نقص منه الحرف وهو الالف والنون ونقص
منه حركة وهي حركة الياء والى هذين النوعين اشار بقوله او كليهما او بزيادة حرف ونقصان حرف
نحو مسلمات فانه مشتق من مسلمة زيد فيه الحرف وهي الالف وتاء الجمع ونقصت منه حرف وهو
تاء الوحدة او بزيادة حركة ونقصان حركة نحو حذر فانه مشتق من الحذر زيدت فيه حركة وهي كسرة الذال
ونقصت منه حركة وهي فتحة الدال الاول او بزيادة الحركة ونقصان الحرف نحو نبت فانه مشتق من النبات
زيد فيه حركة وهي فتحة الباء ونقص عنه حرف وهو الالف والى هذين النوعين اشار بقوله او نقصان
الاخر واما القسم الثالث وهو ان يقع فيه من وجوه التغيير ثلثة فانواعه اربعة لان في كل نوع نقص
واحد من اركان التغيير وح اما ان يكون بزيادة حرف وحركة ونقصان حركة نحو اضرب فانه مشتق من الضرب
زيد فيه حرف وهو همزة الوصل وزيدت فيه حركة وهي كسرة الراء ونقصت منه حركة وهي فتحة الضاد
او بزيادة الحركة وزيادة الحرف ونقصان الحرف نحو خاف فانه مشتق من الخوف زيدت فيه حركة
وهي فتحة الفاء وزيد فيه حرف وهو الالف ونقص منه الحرف وهو الواو ونقصت حركة وهي فتحة
العين وزيدت فيه حركة وهي كسرة العين او نقصان الحركة مع زيادة الحرف ونقصان الحرف نحو
كال اسم فاعل من الكلال فانه مشتق منه نقصت منه حركة اللام الاولى ونقص منه حرف وهو الالف
واللام الاولى وزيد فيه حرف وهو الالف قبل اللام الاولى والى هذه الانواع الاربعة اشار بقوله او بزيادته
او نقصانه مع زيادة الاخر ونقصانه واما القسم الرابع وهو ان يقع فيه جميع وجوه التغيير وهو
نوع واحد وذكرناها هو وح فالتغيير فيه بزيادة حرف وزيادة حركة ونقصان حرف ونقصان حركة
نحو ارم فانه مشتق من الرمي زيد فيه حرف وهو همزة الوصل وزيدت فيه حركة وهي كسرة الميم ونقص
منه حرف وهو الياء ونقصت منه الحركة وهي فتحة الراء والى هذا النوع اشار بقوله او بزيادتهما او
نقصانهما فهذه خمسة عشر قسما تسعة منها مذكورة في المحصول والباقي من زيادة الادباء قال
والاحكام في مسايل اقول لما فرغ من بيان ماهية الاشتقاق وانواعه شرع في احكامه وفيها مسايل
ثلث المسألة الاولى شرط المشتق ليصدق صدق اصله اي المشتق منه خلافا لابي علي الجبائي وابنه

او بنقصان الحرف وزيادة الحركة ونقصان الحركة نحو عد فانه مشتق من الوعد نقص منه حرف وهو الواو

لاربعة

ابي هاشم فانهما قالا بالعالمية الله تعالى دون علمه لانهما ذهبا الى اطلاق لفظ العالم على الله تعالى وينكران حصول
العلم له لكنهما يعللان العالمية بالعلم فينا اي يطلقان العالم علينا ويثبتان العلم لنا واعلم انهما يعللان
العالمية بالعلم مطلقا كما ينبئ عنه لفظ المحصول والحاصل وغيرهما ويقولان ان العلم في الله تعالى عين
ذاته فهما لا يثبتان عنه الا العلم الزايد على ذاته لا العلم مطلق وح يتخصص تعليل عالميتنا بالعلم
كما ينبئ عنه لفظ الكتاب بط وكذا اثبات عالمية الله تعالى مع سلبهما العلم عنه كما ينبئ عنه المحصول وغيره
من كتب القوم ايضا بط ~~وكذا اثبات عالمية الله~~ فانهما لا يقولان بسلبه عنه بل يقولان ان علمه العالمية نفي
العلم وهي عين ذاته تعالى اذا عرفت هذا فنقول دليلنا على ان المشتق بدون المشتق منه لا يصدق
ان الاصل وهو المشتق منه جزء من المشتق واذا كان كذلك فلا يوجد المشتق الا مع المشتق منه لاستحالة
وجود الكل بدون الجزء قال الخنجي ولقايل ان يقول هذا الدليل منقوض بصحة اطلاق اسم الكل
على الجزء وجوابه ان اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز والكلام في الاطلاق بطريق الحقيقة
فلا يرد وايضا اطلاق الكل على الجزء انما يصح في صورة يوجد بعض الاجزاء والا لم يصح فان اطلاق الانسان
على الهيولى الذي لا يكون الا مع الصورة قال الثاني انه شرط كون المشتق الخ اقول اختلفوا في ان دوام
اصل المشتق اعني بقاء معنى المشتق منه هل هو شرط لصدق المشتق حقيقة ام لا فالجمهور على انه
شرط خلافا لابي علي بن سينا من الحكماء وابي هاشم من المعتزلة وانما قلنا ان بقاء معنى المشتق
منه شرط في صدق كون المشتق منه حقيقة لانه يصدق نفي المشتق وسلبه عنه بعد
زوال اصله واذا صدق نفيه وسلبه ح فلا يصدق ايجابه لانه يصدق على زيد بعد انقضاء
الضرب انه ليس بضارب لانه يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال فيصدق عليه انه ليس
بضارب لانه جزء مفهوم الاول واذا صدق عليه انه ليس بضارب ح فلا يصدق انه ضارب
والا يلزم اجتماع النقيضين قيل عليه لا نم انه اذا صدق انه ليس بضارب لا يصدق عليه انه ضارب
وانما يلزم ان لو كانا متناقضين وهو ممنوع قلنا زيد ليس بضارب وزيد ضارب قضيتان مطلقتان
والمطلقتان لا يتناقضان كما بين في موضعه فلا يلزم من صدق احديهما كذب الاخرى قلت
في الجواب عنه لا نم انهما مطلقتان بل هما موقتتان بالحال وذلك لان اهل العرف يرفع احدهما
بالاخرى فان من قال فلان ضارب فمن اراد تكذيبه قيل انه ليس بضارب ولولا انه نقيض
الاول لما استعملوه لنقيض الاول والتناقض انما يصح بينهما ان لو اتحد الوقت وهو زمان الحاضر
فان قلت ما ذكرتم معارض بانه يصدق عليه انه ضارب في الماضي فيصدق عليه انه ضارب
بعين ما ذكرتم قلت لا نم ان صادق ضارب في الماضي عليه بطريق الحقيقة بل هو مجاز لان
صدق ضارب عليه مجاز وفي الماضي قرينة له والكلام انما هو في الصدق بطريق الحقيقة قال
وعورض الخ اقول عورض الدليل الدال على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق المشتق حقيقة
بوجوه اربعة الوجه الاول ان الضارب من له الضرب ووجود الضرب اعم من الضرب في
الحال والماضي ولذلك صح تقسيمه الى الحال والماضي وصدق المنقسم على انواعه بطريق الحقيقة
ورد هذا الوجه بان من له الضرب اعم من المستقبل ايضا بعين ما ذكرتم ان اطلاق الضارب
على من سيضرب مجاز اتفاقا فلا يلزم من كون مفهوم الضارب اعم من مفهوم كونه حقيقة وفيه نظر
فان الضارب من ثبت له الضرب وهو ليس باعم من سيضرب الوجه الثاني ان النحاة منعوا اعمال النعت

الماضي وقالوا اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضي لا يعمل عمل فعله وهذا يدل على صحة اطلاق اسم الفاعل
على الموصوف بالمصدر في الزمان الماضي والاصل في الاطلاق الحقيقة ونقض هذا الوجه بان النحاة
اعملوا النعت المستقبل وقالوا اسم الفاعل اذا كان بمعنى المستقبل يعمل ذلك وهذا ايضا يدل على صحة
الاطلاق على ما سيتصف بالمصدر في الزمان المستقبل فيكون حقيقة في المستقبل بعين ما ذكرتم لكنه
مجاز فيه اتفاقا الوجه الثالث ان دوام الاصل لو شرط في صدق المشتق حقيقة لم يكن المتكلم
ونحوه من المشتقات من المصادر السيالة كالمخبر حقيقة في صاحبيها لامتناع بقاء الكلام اذ هو
اسم لمجموع حروف متوالية لا يوجد فيه لكن اطلاق المتكلم على من يصدر عنه الكلام حال
صدوره عنه حقيقة اتفاقا لامتناع سلبه عنه وهو من ايات الحقيقة واجيب عن هذا الوجه
بان من المصادر ما يمكن اجتماع اجزائه كالمصادر الغير السيالة ومنها ما لا يمكن اجتماع اجزائه
كالمصادر السيالة فالشرط في صدق المشتق من الاولى بقاء تمام الاصل وفي صدق المشتق من
الثانية وجود اخر جزء منه فانه لما تعذر فيه اجتماع اجزائه اكتفى باخر جزء منه لان العرف يسمى
على المشاهد في مثل هذه المصادر بدليل صحة اطلاق الحال على زمانه حقيقة مع ان الموجود
منه ليس الا جزء واحد وفيه نظر واذا كان كذلك فالملازمة ح تكون ممنوعة الوجه الرابع قيل
ان المؤمن يطلق على الشخص حقيقة حال خلوه عن مفهوم الايمان باعتبار ايمانه السابق كالنايم
فان المؤمن يطلق عليه ح مع انه خال عن الايمان لان الايمان اما التصديق او العمل والاقرار او مجموعها
وهو خال عن جميع ذلك واجيب عن هذا الوجه بان اطلاق المؤمن على النايم باعتبار الايمان السابق
مجاز والكلام في الاطلاق بطريق الحقيقة وانما قلنا انه مجاز اذ لو جاز اطلاق المؤمن على النايم
حقيقة لايمانه السابق لجاز اطلاق الكفر على اكابر الصحابة حقيقة لكفرهم السابق لكنه غير
جايز اجماعا وفيه لانه ربما جاز الاطلاق عليهم لغة الا ان الشرع منع عن ذلك لوجوب تعظيمهم نظر م
بلغ قال الثالثة اسم الفاعل الخ اقول اعلم ان المعنى القايم بمحل ان لم يكن له اسم مخصوص كانواع
الروايح فلا يشتق من ذلك المعنى اسم لذلك المحل وهو ظاهر وان كان لذلك المعنى اسم فيجب ان يشتق
لمحله منه اسم خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تعالى يخلق الكلام في جسم مع انه لا يشتق لذلك
الجسم اسم المتكلم من ذلك الكلام ويشتق له تعالى اسم المتكلم وانما حملهم على ذلك ذهابهم الى ان كلام الله تعالى
عبارة عن اللفظي دون النفسي وكون اللفظي حادثا يمتنع قيامه بذاته بل يجب قيامه بغيره فلزمهم
القول بان معنى كونه متكلما كونه موجدا للكلام في الغير اذا عرفت هذا فنقول عبر المصنف عن هذا البحث
بقوله اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قايم بغيره اي لا يقال لزيد عادل والعدل قايم بعمرو
واحتج عليه بالاستقراء اي استقرينا كلام العرب فما وجدنا اسم فاعل صادقا على شيء والفعل
قايم بغيره ذلك الشيء وقالت المعتزلة انه تعالى يتكلم بكلام يخلقه في جسم فيكون متكلما بكلام قايم بغيره
واشبهوا هذه المسئلة بمسئلة اخرى وقالوا ان الخالق يطلق على الله تعالى وهو اسم مشتق من الخلق والخلق
نفس المخلوق والمخلوق غير قايم بذات الله تعالى والا لكان ذاته محلا للحوادث فكما جاز ان يقال له
الخالق باعتبار الخلق مع ان الخلق لم يقم بذاته جاز ان يقال انه تعالى متكلم باعتبار الكلام وان لم يقم الكلام
بذاته وفي هذا البحث كلام وذلك لان المتكلم عندهم لفظ مشترك بين من تلفظ بالكلام مباشرة وبين
من يوجد الكلام في الغير وانما اطلقوا المتكلم على الله تعالى بالمعنى الثاني وح فالفعل وهو ايجاد الكلام

تأثير ما اشتق له اسم الفاعل وهو الله تعالى قلنا في الجواب عن استدلال المعترف بأن الخلق هو التأثير فلا يكون نفس المخلوق لان التأثير نسبة بين الخالق والمخلوق ويمتنع ان يكون النسبة احد المنتسبين قال والحق نفس التأثير لانه لو كان هو التأثير والتأثير نسبة كما زعمتم فان كان قديما يلزم قدم العالم لان قدم النسبة يقتضي قدم المنتسبين وان كان حادثا يكون محتاجا الى خلق اخر وينقل الكلام اليه ويتسلسل لكن قدم العالم والتسلسل باطلان فلا يكون الخلق هو التأثير قلنا في الجواب عنه انا نختار ان التأثير حادث قوله فيكون محتاجا الى خلق اخر ويتسلسل قلنا لا نم فان التأثير لكونه نسبة من الامور العدمية لما بينا في كتبنا الكلامية فلم يحتج الى تأثير اخر فلا يلزم التسلسل قال الفصل الرابع في الترادف

اقول الترادف عبارة عن توالي الالفاظ المفردة الدالة كل واحد منها بانفراده على شيء واحد فقوله توالي الالفاظ كالجنس لانه يشمل الترادف وغيره وباقيه كالفصل لانه يميز الترادف عن غيره وقيد الالفاظ بالمفردة احترازا عن الاسم وحده اذ الحد مركب ووصف الالفاظ المفردة بالدالة احترازا عن توالي الالفاظ المهملة كما يقال مثلا ... فقوله على شيء واحد احترازا عن الالفاظ المتباينة تواصلت معانيها او تفاصلت وقوله باعتبار واحد احترازا عن الحقيقة والمجاز كالاسد والشجاع اذا اطلق على شخص واحد فان اطلاق الاسد عليه باعتبار المجاز واطلاق الشجاع عليه باعتبار الحقيقة فلم يكونا مترادفين وهذا اولى مما زعم الامام وتبعه الشارحان من ان المتواصلة المعاني من المناسبة خرجت بقوله باعتبار واحد فانهما اسمان السيف والصارم والناطق والفصيح من الالفاظ المتباينة فلا بد وان يكون مدلول احدهما غير مدلول الاخر فلا يكونان دالين على شيء واحد ومثال الالفاظ المترادفة الانسان والبشر فانهما لفظان مترادفان دالان على شيء واحد وهو مسمى الانسان باعتبار واحد لكون كل منهما حقيقة فيه ولقائل ان يقول المراد باللفظ المفرد ان كان ما يقابل المركب الخبري فلا يجوز الاحتراز بتقييد الالفاظ بالمفردة عن الاسم وحده لان الحد مفرد ايضا بهذا المعنى وان كان ما يقابل المركب مطلقا اعم من ان يكون خبريا وغيره فلا حاجة في اخراج التأكيد عن حد الترادف الى قوله الدالة على شيء واحد لخروجه عنه بقوله المفردة لان نفسه تأكيده مركب بهذا المعنى لكونها مضافة الى الضمير ولقائل ان يقول تأكيد الجملة والتأكيد اللفظي للمفرد كل واحد منها يخرج بهذا القيد فيفيد الافراد فلعل فائدة اخراجه قال الفاضل المراغي ولا يبعد ان يقال لا حاجة الى القيد الاول لان الحد والمحدود يخرجان بالثالث لتغاير مدلوليهما واقول انما قيد بالاول ليخرج مثل قولهم قعدت جلوسا وجلست قعودا فان هذين القولين لفظان يدلان على مدلول واحد باعتبار واحد مع انهما لا يسميان مترادفين لان الترادف مخصوص بالالفاظ المفردة كما مر في تقسيم الالفاظ واما اعتبر في تعريف الترادف كون مدلول اللفظين واحدا علم ان الترادف غير التأكيد لان التأكيد يقوي دلالة اللفظ الاول فيكون مدلوله مدلول اللفظ الاول فيكون غير مدلول اللفظ ولما اعتبر ايضا كون كل من اللفظين مفيدا بانفراده علم ان التابع غير مرادف للمتبوع لانه لا يفيد بنفسه قال الخنجي في خروج التوكيد والتبعية عن هذا الحد نظر لان التأكيد يدل على التقوية لا ينافي دلالته على شيء واحد والتبعية ولو جعلت الحاج مشروطا في الدلالة على المتبوع بتقدم المتبوع فهو دال عليه بعد حصول الشرط واقول لما سلم ان التأكيد يدل على التقوية والاسم الاول لا يدل عليها فقد سلم

بشيء واحد

اختلاف المدلولين وايضا يبعد ان يقال ان تأكيد الجملة يدل على ما تدل عليه الجملة واما التابع فلما كان بانفراده غير دال فلا يكون مرادفا للاول لان شرط الترادف دلالة كل من المترادفين بانفراده كما مر قال واحكامه في مسائل اقول هذا بيان احكام الترادف في مسائل المسئلة الاولى في سبب وقوع الترادف في الالفاظ للترادف سببان احدهما الاكثري وهو ان يقع المترادفان من واضعين بان يضع احدى القبيلتين احد الاسمين لشيء ويضع القبيلة الاخرى اسما اخر لذلك المسمى ايضا ثم اشتهر الوضعان والتبس لعدم امتيازهما على الاخر وثانيهما الاقل وهو ان يقع من واضع واحد بان يضع لشخص واحد كلا الاسمين لشيء واحد لفائدتين احدهما تكثير وسائل التعبير على الناس ليتمكنوا من تأدية المقصود باحدى العبارتين عند نسيان الاخرى والثانية التوسع في مجال البديع نظما ونثرا لرعاية طرق الفصاحة وهي ما فسر به الفصاحة وطرق تزيين الكلام بانواع ما يورث في العقول من وجوه التحسين ومن جملتها المحسنات اللفظية كالتجنيس والمطابقة ورعاية السجع والقافية فربما يصلح احد المترادفين لرعاية التجنيس بينه وبين لفظ اخر دون الاخر كالبشر دون الانسان وكذا الكلام في التوافي قال الثانية خلاف الاصل اقول المسئلة الثانية في ان الترادف خلاف الاصل وذكر له وجهين احدهما ان الترادف تعريف للمعرف لان اللفظ وضع لتعريف المعنى فوضع اللفظ الاول له موضع اللفظ الثاني علامة له وجاز ان يكون لشيء واحد علامات كثيرة الثاني ان الترادف يحوج المخاطبين الى حفظ جميع الالفاظ المترادفة لان عند عدم حفظ الجميع يختل الفهم لاحتمال ان يكون الاسم المعلوم لاحد المتخاطبين غير الاسم المعلوم للاخر فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الاخر واذا كان كذلك فيحتاج كل واحد منهما الى حفظ جميع تلك الالفاظ المترادفة حذرا من هذا المحذور فيزداد المشقة والاصل عدمها قال الثالثة اللفظ اقول المسئلة الثالثة في انه هل يصح اقامة كل واحد من المترادفين مقام الاخر ام لا واختار المصنف ان اللفظ يقوم بدل مراده من لغته اي يجوز استعمال كل واحد من المترادفين مقام الاخر بشرط ان يكونا من لغة واحدة اما جواز القيام فلان صحة التركيب متعلق بالمعنى ولا يتعلق باللفظ لان الغرض من وضع تركيب الالفاظ تأدية المعنى المركب كما مر وهي لا تختلف بتبديل احد المترادفين مقام الاخر لان كلا من المترادفين يفيد عين ما افاده الاخر واما اشتراط كونهما من لغة واحدة فلانهما لو كانا من لغتين يلزم ضم مهمل الى مستعمل باعتبار كل واحد من اللغتين وهو غير جائز قال الرابعة التوكيد اقول هذه هي المسئلة الرابعة وهي ليست من احكام الترادف الا بتمحل بعيد وذكر ان يقال وبما ظن على ما اشار اليه في اول الفصل من ان التوكيد من الترادف لقرب مفهومه منه لان من التأكيد ما يدل على ما دل عليه اللفظ الاول فاراد ان يبين ماهيته ههنا بعد الفراغ من بيان الترادف واحكامه ليزول ذلك الظن الباطل سول قال الامام في المحصول التأكيد هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ اخر وهذا التعريف لا يشمل التأكيد اللفظي وقال المصنف التأكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان اي بلفظ اخر سواء كان المؤكد بعد المؤكد كالمؤكد المعنوي للمفرد او قبله كالمؤكد المعنوي للجملة وهذا التعريف لافراد المؤكد لا لنفسه قال الفاضل المراغي ما في قوله ما ذكر موصولة صلتها ذكر وفيها اشعار بوجوب تقديم المؤكد لان ذكر فعل ماض وهو مفوض لمؤكد الجملة كان واحواتها فانها يتقدم على الجملة كما صرح

له تعريف المعرف لو خلاف الاصل
وفيه تعرض فان اللفظ علامة المعنى
... بتعريف اللفظ الثاني صح

ه الامام في المحصول حيث قال وقد يكون واظلاع الجل مغوما عليها كالصحبان وماكي مجراها فعلم ان
المراد لفظا بان هو اللفظ المغاير للاول اما بالشخص او بالنوع لا ان يكون ثانيا للاول حتى يحتج
ان يكون بعده اذا عرفت هذا فنقول الشي اما ان يؤكد بنفسه ويسمى التاكيد اللفظي كقوله عم لاغزون
قريشا ثلث او نؤكد بغيره ويسمى التاكيد المعنوي وح اما ان يكون تاكيدا للمفرد وهو المقابل للجملة سوا
كان تاكيدا للواحد مذكرا كان او مونثا كلفظ النفس والعين او تاكيدا للتثنية المذكر او المونث كلفظ
كلا وكلتا او تاكيدا للجمع كلفظ كل واجمعين واخواته مثل اكتعين ابتعين ابصعين واما ان يكون تاكيدا
للجملة كلفظ ان واخواتها واعلم ان الملاحدة الطاعنين في القران انكروا استعمال التاكيد فالنزاع
معهم اما ان يقع في الجواز او في الوقوع اما جوازه عقلا فلانه لا يبعد شدة اهتمام قايل بكلام يوكد
واما وقوعه في اللغات فمعلوم بالاستقراء قال الفصل الخامس في الاشتراك اقول الفصل
الخامس في مباحث الاشتراك قال الامام في المحصول المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين
مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فقولنا الموضوع لحقيقتين مختلفتين احترزنا به عن
الاسماء المفردة ولعله اراد بها الالفاظ المتباينة وقولنا وضعا اولا احترزنا به عما يدل على الشي
بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وقولنا من حيث هما كذلك احترزنا به عن اللفظ المتواطي فانه
يتناول الماهيات المختلفة لكن من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد واعلم
انه لا حاجة الى قوله من حيث هما كذلك لان اللفظ المتواطي كالحيوان مثلا لم يوضع للانسان ولا
للفرس بل وضع لمعنى مشترك بينهما فلم يكن موضوعا للمختلفين حتى يجب ان يحترز عنه قال الخنجي
المشترك لفظ علق على معنيين فصاعدا اولا وبالنسبة اليه وهو منقوض باللفظ المفرد
الذي له مجاز ان متساويان وباللفظ المتواطي اللهم الا ان يريد بتعلقه على معنيين وضعه لهما فح
لا يرد النقضان واما المصنف فلم يفسره ههنا لما علم من تعريفه من تقسيم الالفاظ قال قلت
وجب عليه ترك تفسير الترادف لانه علم ايضا من التقسيم المذكور قلت انما فسر بعد التقسيم
ليفرق بينه وبين التاكيد والتابع كما مر وفي هذا الفصل مسايل المسئلة الاولى في اثباته والمذاهب
فيه ثلثة لان اللفظ المشترك اما ان يجب وقوعه او يمكن وقوعه وكل من هذه الثلثة مذهب لقوم
والمختار عند المصنف الامكان وابطل ادلة الوجوب وادلة الاستحالة اولا ثم اثبته اخرا اذا عرفت
هذا فنقول اوجب الاشتراك قوم لوجهين الوجه الاول ان المعاني غير متناهية لان الاعداد
احد انواعها وهي غير متناهية والالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من
المتناهي متناه وح فاذا وزع الالفاظ المتناهية على المعاني الغير المتناهية لزم الاشتراك ضرورة
ورد هذا الوجه بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان الالفاظ متناهية قوله لانها مركبة من الحروف المتناهية
والمركب من المتناهي متناه قلت لا نسلم لجواز ان يكون الحروف مرارا غير متناهية ولا نسلم ان المعاني
غير متناهية لا بد له من دليل ولين سلمنا ان الالفاظ متناهية وان المعاني غير متناهية لكن لا يلزم
وجوب الاشتراك فان المعاني المقصودة اعني المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها متناهية لكونها
متصورة واذا كانت متناهية فلا يلزم من توزيع الالفاظ عليها وجوب الاشتراك واستدل الخنجي
على ان المعاني متناهية بان المعاني لها كثرة في نفسها وكل كثرة فلها النصف وكل ماله النصف فهو متناه
وهذا الكلام باطل لان المراد بالكثرة ان كانت المتناهية فلا نسلم ان المعاني لها كثرة متناهية بل لها كثرة غير متناهية

بلغ

او سجيل ونحوهما

83

وان كانت اعم من المتناهية وغيرها فلا نسلم ان لكل كثرة نصفا اذ النصف انما يكون للكثرة المتناهية الوجه
الثاني ان الوجود يطلق على الواجب وعلى الممكن بطريق الحقيقة اذ لو كان مجازا فيهما او في احدهما لصح
نفيه عنه لانه من خواص المجاز ووجود كل شي عين ماهيته لما ثبت في علم الكلام واذا كان كذلك فيكون
وجود كل شي مخالفا لوجود الاخر كالماهيات فيكون الوجود مقولا عليهما بالاشتراك اللفظي ورد
هذا الوجه بان مفهوم الوجود زايد على الماهية مشترك بين الموجودات كما ثبت في علم الكلام وح يكون الاشتراك
معنويا لا لفظيا وان سلم ان الاشتراك لفظي وان وجود كل شي عين ماهيته لكن لا يلزم منه الا وقوع
الاشتراك لا وجوب وقوعه الذي هو مدعاكم لان وقوع الشي لا يستلزم وجوب وقوعه قال قلت
يجب ان الوجود من الالفاظ العامة التي يجب وقوعها في اللغات للاحتياج الى التعبير عنها وقد تقرر
ان الوجود عين الماهية فوجب الاشتراك قلت لا نم وجوب وقوع الالفاظ العامة في اللغاة
سلمناه لكن لا نم ضرورة كون معناه عين الماهية حتى يجب الاشتراك قال واستحاله اخرون
اقول استحال وقوع المشترك قوم اخرون واستدلوا عليه بان الاشتراك لا يفهم الغرض فيلزم
الترجيح بلا مرجح وانه باطل واذا لم يفهم الغرض فيكون وقوعه مفسدة لما سيجي في البحث الثاني من هذا
الفصل وما يكون مفسدة وجب ان لا يكون ونوقض هذا الدليل باسماء الاجناس وتقريره ان يقال
لو وجب عدم افهام الغرض من اللفظ عدم وقوعه وجب عدم وقوع اسماء الاجناس لكونها
لا يدل على خصوصيات مسمياتها لا نفيا ولا اثباتا لكنها واقعة فبطل دليلهم والتحقيق في ذلك ان
الغرض من اطلاق اللفظ قد يكون فايدة اجمالية وقد يكون فايدة تفصيلية والالفاظ المشتركة و
اسماء الاجناس وان لم يفد الفوايد التفصيلية لكنها يفيد الفوايد الاجمالية فلذلك وقعت قال
والحق امكانه اقول لما ابطل ادلة الوجوب والاستحالة ولم يبين ذلك كافيا في امكان الوقوع اذ لا يلزم
من نفي الدليل نفي المدلول اراد ان يبين امكان وقوعه اولا ثم وقوعه في اللغات ثانيا ثم وقوعه
في القران ثالثا فنقول المختار عند المصنف والاكثرين امكان وقوع اللفظ المشترك لجواز ان
يقع من واضعين بان يضع كل واحد من القبيلين لفظا لمعنى اخر ثم يشتهر الوضعان ولم يتميز
احدهما عن الاخر فيحصل الاشتراك وهذا هو السبب الاكثري له وجاز ان يقع ايضا من واضع واحد
بان يضع لفظا لمعنيين مختلفين لغرض الابهام والتمكن من التكلم بالمجمل حيث يخل التصريح اما
بالمسؤل عنه كما روي عن ابي بكر رضه انه قال للكافر الذي ساله عن رسول الله صلعم وقت ذهابهما
الى الغار انه من هو رجل يهديني السبيل واما بالمخاطب اذا استفسر شخص عن شي يعرفه مجملا
لا مفصلا فيجاب من التصريح ان يعد من الكاذبين ومن السكوت ان يعد من الجاهلين فيطلق
اللفظ المشترك بينهما فاي معنى صحيح فله ان يقول ذا مرادي وهذا هو السبب الاقلي والمختار وقوع
اللفظ المشترك في اللغات وليس على ما يظن من ان كل لفظ مستعمل في معنيين فهو اما متواطي او
حقيقة ومجاز كما زعموا ان لفظ العين وضع اولا للجارحة المخصوصة ثم نقل الى الدينار لانه في العزة
والصفا كتلك الجارحة والى الشمس والماء لان كلا منهما في الصفا والضيا كتلك والدليل على الوقوع
حصول تردد الذهن في معنى اللفظ المشترك عند اطلاقه كالقرء والجون وغيرهما من الالفاظ المشتركة
اذ لم يفهم منه احد المعنيين معينا فلو كان متواطيا او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر لما كان كذلك
بل يسبق الى الفهم القدر المشترك والمدلول الحقيقي ووقع اللفظ المشترك في القران خلافا لبعضهم مثل

الماهية صح

من التخاطب ومعصو والمتكلم
لان دلالة المشترك بالنسبة
الى معنييه متساوية فلا يفهم
منه الغرض صح صح

قوله تعالى ثلثة قروء والقرء مشترك بين الطهر والحيض لما عرفت ومثل قوله تعالى والليل اذا عسعس قال
الجوهري هو موضوع لاقبل وادبر فيكون مشتركا بينهما وانما اورد مثالين احدهما للفظ المشترك
الذي هو اسم والثاني للفظ المشترك الذي هو فعل قال الثانية انه خلاف الاصل اقول المسألة
الثانية في ان الاشتراك خلاف الاصل على معنى انه اذا دار اللفظ بين الاشتراك والانفراد فالاولى
هو عدمه فحمله على عدم الاشتراك اعني الانفراد اولى لان احتمال الاشتراك مرجوح بالنسبة
الى الانفراد لوجوه اربعة الاول انه ان ساوى احتمال الاشتراك احتمال الانفراد لكان ما يعين
في كل لفظ فلم يفهم من كل لفظ معناه الذي هو مراد المتكلم ما لم يستفسر عنه كالحال في المشترك
بدون القرينة لكنا نفهم معاني اكثر الالفاظ من غير استفسار الثاني لو لم يكن احتمال الاشتراك
مرجوحا بالنسبة الى احتمال الانفراد لامتنع الاستدلال بالنصوص لاحتمال كون الفاظها مشتركة
ومراد الشارع فيها غير ما ظهر لنا من معانيها وح لا يسوغ التمسك بالنصوص مفيدا ظنا فضلا عن
العلم الثالث ان استقراء الكلمات دل على ان الالفاظ المشتركة اقل من الالفاظ المفردة والقلة
تفيد ظن مرجوحيتها واورد الامام في المحصول على هذا الوجه وهو انا لا نسلم ان الكلمات المفردة
اكثر من المشتركة لان الافعال باسرها مشتركة الماضي بين الانشاء والخبر والمضارع
بين الحال والاستقبال والامر بين الوجوب والندب وكذا الحروف بشهادة النحاة وبعض
الاسماء وح فيكون المشترك اغلب وهي اية الرجحان واجاب عنه بان الغالب في الالفاظ
الاسماء والاشتراك نادر فيها ولما كان مرجع الجواب الى الاستقراء لم يحتج المصنف الى ايراده
لانه لم يتمسك في هذا الوجه الا بالاستقراء الرابع الاشتراك يتضمن مفسدة السامع ومفسدة
اللافظ اما تضمنه مفسدة السامع فلان السامع للمشترك ربما لم يفهم مراد اللافظ ويتعذر
عليه الاستكشاف اما لانه يهاب اللافظ استفسارا منه او لانه يستنكف السؤال او لانه يظن
انه فهم المتكلم وح فربما فهم غير مراده وحكى ما فهمه من كلام اللافظ لغيره فيؤدي الى جهل جمع
عظيم ولهذا قيل في المنطق السبب الاعظم في وقوع الاغلاط حصول اللفظ المشترك واما تضمنه
مفسدة اللافظ فمن وجهين الاول ان الاشتراك يحوج الى الافراد ايضا لانه اذا تلفظ بالمشترك
ولم يفهم السامع مراده منه فيجب عليه التلفظ بما يدل عليه بطريق الافراد فيقع تلفظه بالمشترك
عبثا الثاني ان اللافظ بالمشترك ربما يعتمد على فهم السامع فيظن انه فهم مراده فيضيع غرض
اللافظ في البين ويتضرر به كمن قال لعبده اعط الفقير عينا على ظن انه فهم ان مراده الذهب
ثم انه يعطيه الذهب فيضيع غرض السيد ويتضرر به واذا كان الاشتراك متضمنا لهذه المفاسد
مع كونه قليل الوجود فيكون مرجوحا قال الثالثة مفهوما المشترك اقول المسألة الثالثة في اقسام
اللفظ المشترك باعتبار مفهوميه فنقول مفهوما المشترك اما ان يتباينا كالطهر والحيض
المسميين بالقرء او يتواصلا اي يكون بينهما تعلق وح اما ان يكون احدهما جزءا من الاخر كالممكن الموضوع
للممكن العام والممكن الخاص والعام جزء من الخاص او لازما له كالشمس الموضوع للكوكب
النهاري ولضوئه اللازم وفيه نظر لان قول المصنف او يتواصلا يكون احدهما جزء الاخر او
لازما له يشعر بحصر الاقسام في الثلثة المذكورة مع ان الاقسام بحسب العقل غير منحصرة فيما ذكر
لجواز ان يكون احدهما متعلقا بالاخر ولا يكون احدهما جزء الاخر ولا لازما له بل يكون صفة له كما اذا سمي شخص

مع انه لم يتبين له

بلغ

اسود اللون بالاسود فنقول الاسود عليه من حيث انه لقب وعلى القار بالاشتراك اللفظي قال
الرابعة جوزه الشافعي رضي الله عنه اقول المسألة الرابعة في انه هل يجوز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه
ام لا وتحرير هذا البحث من المهمات فنقول اعلم ان معاني اللفظ المشترك اما ان تكون متضادة
اولا فان كانت متضادة فلا يمكن الجمع بينهما في اطلاق واحد كما اذا تعلق بشيء واحد لا يتصور
تعلقهما به كما يقال اقرأت هند وقت كذا وهذا المحل جون فلا يجوز ارادتهما فيهما على سبيل
الجمع لامتناعه او يمكن كما اذا تعلق بشيء واحد يتصور تعلقهما معا في اطلاق واحد كما يقال
رأيت الجون او تعلقت بامور على سبيل التوزيع كما يقال اقرأت النسوات فهذا الاطلاق جائز
عقلا غير معلوم لغة وان لم تكن متضادة فاما ان يمكن ان يكون متعلقة بشيء واحد سواء كان
ذلك التعلق تعلق الفاعلية او المفعولية او غيرهما كما يقال يعجب زيدا العين ويراد به جميع
معانيه فانه يصح عقلا اعماله فيها ويجب لغة عند الشافعي رضي عند عدم قرينة مخصصة له باحد
معانيه وان لم يمكن فاختلف العلماء في جواز استعماله فيها فان ارادوا به انه هل يجوز ان يستعمل
لفظ مشترك ويراد باطلاق واحد كل واحد من معانيه متعلقا كل فرد منها الى فاعل بعض
منه تعلق ذلك المعنى عنه غير الشيء الذي يتعلق به المعنى الاخر كذلك كلام فالظاهر جوازه ولكن
المسئول لا يليق ارادة به هذا المعنى وان اراد به انه هل يجوز استعمال اللفظ المشترك مرادا به جميع
معانيه متعلقا للمجموع من حيث هو بكل واحد من الفاعلين المذكورين معه سواء تصور
تعلقه بذلك المذكور ام لا فالظاهر عدم جوازه وكان المانع الحامع هذا فنقول جوز الشافعي
والقاضي ابو بكر من الاشاعرة والقاضي عبد الجبار من المعتزلة وابو علي الجبائي اعمال اللفظ المشترك في جميع
مفهوماته الغير المتضادة معا على طريق الحقيقة وهو المختار عند المصنف ومنع استعماله على هذا
الوجه ابو هاشم الجبائي والكرخي وابو الحسين البصري والامام ثم المانعون اختلفوا فيما بينهم
فمنهم من منع لامتناع القصد اليهما في حالة واحدة وانت تعلم ان امتناع القصد انما يكون لو اقتصر منه
حيث هو مجموع لا يتصور تعلقه منه اما اذا كان على الوجه الذي ذكرنا في امكانه فلا امتناع ومنهم من
منعه لان اللفظ لم يوضع للجميع ثم هؤلاء يجوزون الاطلاق بطريق المجاز دون الحقيقة واليه
ذهب اكثر المتاخرين وهذه الدعوى ايضا انما يصح ان لو اريد بالجميع الكل المجموعي لا الكل الافرادي
اما على المذهب المختار وهو جواز استعمال المشترك في جميع معانيه الغير المتضادة ووقوع استعمال اللفظ
في جميع معانيه في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وذلك لان لفظ الصلوة مشترك بين
المغفرة والاستغفار وهما معنيان مختلفان والمراد في الاية كلا معنييه اذ لا يتصور من الله الا
المغفرة ومن الملائكة الا الاستغفار والوقوع دليل الجواز فان قيل الضمير في يصلون متعدد
في الحقيقة لان فيه ضميرا يعود الى الله والى الملائكة فيتعدد الفعل لتعدد المسند اليهما واذا
تعدد الفعل خرج البحث عن محل النزاع لانه ح يكون اعمال لفظ واحد في مفهوميه بل اعمال اللفظين
في مفهومين وذلك جائز اتفاقا قلنا في الجواب عنه ان اردت بتعدد الفعل تعدده لفظا
فممنوع وان اردت به تعدده معنى فلم لكن الملفوظ لفظ واحد اريد به المعاني المختلفة وذلك عين الدعوى
واليه اشار بقوله قلنا يتعدد معنى لا لفظا وهو المدعى وكذا وقوع استعمال اللفظ المشترك في جميع
معانيه الغير المتضادة معا في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم

اذا عرفت هذا

والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب يدل على جوازه واما لنا بالوقوع
لان لفظ السجود مشترك بين وضع الجبهة على الارض وبين الانقياد وهما معنيان مختلفان واريد
في الاية كلا معنييه لان المراد بسجود غير الناس الانقياد لانه المتصور منه وبسجود الناس وضع الجبهة على
الارض لان تخصيص كثير من الناس دون من عداهم ممن حق عليه العذاب مع استوائهم في السجود بمعنى
الانقياد يدل على ان الذي خصوا به من السجود هو وضع الجبهة فان قيل حرف العطف بمثابة العامل
لكونه مقتضيا للتكرار وح يكون تقدير الاية الم تر ان الله يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض
هكذا الى اخر ما عطف فتكون الفاظا متعددة مستعملة في معان مختلفة وذلك غير ما نحن فيه وزعم
الفاضل المراغي ورود هذا السوال على الوجه الاول ايضا قائلا ان العامل ثمه حرف ان دون يصلون
فلا يتعدد بحسب العطف الا كلمة ان وح لا يتوجه قلت في جوابه لا نم ان حرف العطف بمثابة العامل فان العامل
ههنا رافع والحرف لا يرفع وان سلم ان حرف العطف بمثابة العامل لكن لا يكون بمثابة هذا العامل بعينه
لكون حرف العطف قرينة له وح يكون لفظا واحدا مرادا به معان مختلفة وهو المط والخصم قرر هذا الجواب
على هذا الوجه وهو انا لا نم ان حرف العطف بمثابة العامل لاختلاف النحويين في التوابع على ثلثة مذاهب
مثابة العامل مطلقا ... مثابته في البدل والعطف بالحرف ولو سلم لكان بمثابة العامل
المذكور لا بعينه ولو كان بمثابته هنا اختل المعنى لافضائه الى ان يكون المراد بالسجود من الدواب
والشجر والجبال وضع الجبهة وهو ظاهر البطلان ثم قال وللقايل ان يقول حيث امتنع حمله على
ذلك العامل بعينه حمل على ما يناسبه حسب ما يقتضيه القرينة كقوله علفتها تبنا وماء باردا واقول
ان هذا التقرير مع انه مخالف لما يقتضيه ظاهر كلام المصنف كما سنقرره انما يتم ان لو كان المراد
باستعمال المشترك في جميع معانيه المجموع من حيث هو اما لو حمل على جميع معانيه بحيث يسند كل واحد
من المعاني الى فاعل اخر على الوجه المذكور لا يتم اذ لا يفضي الى ما ذكره وح لا يحتاج في دفعه الى تقرير
المناسب ثم قال وحملنا قول المصنف ولو سلم لكان بمثابته بعينه على الوجه المذكور وان كان ظاهره
آبيا عن ذلك لانه لو اجري على ظاهره لكان العامل المذكور مقدرا بعينه كما اشار اليه وح لو كان المراد جميع المعاني
لم يستقل لامتناع نسبة الجميع الى كل واحد من الفاعلين وكذا ان كان احدها بعينه لان المعنى المعين المنسوب
الى الاول والثاني امتنع ان ينسب الى الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب ولو كان المراد بكل مقدر
معنى مغايرا للاخر لم يكن الجواب جوابا لانه اذا كان مغايرا له في المعنى لم يكن بمثابته بعينه ولانه لا ينتج المط لانه اذا
كان الواو بمثابة العامل لم يكن استعمالا للفظ الواحد في اكثر من مفهوم واحد في حالة واحدة واقول نختار ان
يكون المراد احدها بعينه قوله لان المعنى المعين المنسوب الى الاول والثاني لم ينسب الى الشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب قلنا لا نم فان المعنى المعين المنسوب الى الاول والثاني هو الانقياد وجاز نسبته
الى المذكورات بعدهما فان قلت المراد بمن في السموات الملائكة ومن في الارض الناس لان من لذوي العقول
لغة وح ما المعنى المعين المنسوب اليهما وضع الجبهة قلت لا نم ما ذكرتم لان المراد بمن في الارض لو كان هو الناس لتكرر
قوله وكثير من الناس بل اعم من ذلك وح لا يتصور منه الا الانقياد بل لو قال لو كان المراد احد المعنيين بعينه لم
يكن محل النزاع لانه ح يكون اطلاقا للمشترك وارادة لاحد معنييه على التعيين وهو جائز اتفاقا فالاولى ان يجاب
ان المراد بكل مقدر معنى مغاير للاخر قوله لم يكن الجواب جوابا قلنا لا نم ان ارادة المعنيين من لفظ يقتضي
تعدده وهو محل النزاع وقع الاشتباه ومن هذا علم ضعف قوله ان الواو اذا كان بمثابة العامل لم يكن استعمالا للفظ
الواحد

في اكثر من مفهوم لان في ذلك تهيئة اعادة للسؤال بعبارة اخرى وقد اجبنا عنه فان قيل لعل الحمد وضع لفظ الصلوة
والسجود وكذا الاثنين للمجموع معنيين كل واحد منهما كما وضع لكل واحد من معنيي كل منهما فيكون اعمال كل منهما وكلا
من معنييه اعمالا للفظ المشترك في بعض معانيه لا في كله قلت في الجواب عنه لو كان كذلك فيكون مجموع مفهومي
الصلوة مسندا الى كل واحد من الله والملائكة والمجموع من مفهومي السجود مسندا الى كل واحد منهما وهو مدلول
الاية وهو المط واعلم ان التمسك بالاثنين في هذه المسئلة يقتضي ان يكون المتنازع فيه انه هل يجوز ان يراد بالمشترك على
سبيل الحقيقة كل واحد من معانيه معا مسندا كل منهما الى فاعل على الوجه المذكور في تحرير المسئلة ام لا والسؤال
الاخير يقتضي ان النزاع انما وقع في ان المجموع من حيث هو هل يكون مرادا من اللفظ المشترك ام لا وح يقول ان كان
المتنازع اطلاقه على المجموع من حيث هو حقيقة فالتمسك في ذلك بالاثنين ضائع لانهما لا يدلان على المط
لامتناع اسناد المجموع الى كل واحد من المذكورات في كل واحد من الاثنين كما عرفت قال احتج المانع اقول
احتج المانع من استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه حقيقة بان اللفظ المشترك ان لم يوضع اولا وضعا
للمجموع لم يكن استعماله فيه حقيقة وان وضع له كان استعماله في بعض معانيه دون الجميع وهو غير
ما نحن فيه قلت في جوابه انا نختار ان اللفظ لم يوضع للمجموع قوله فلا يكون حقيقة فيه قلنا لا نم لا ينبغي
الوضع لكل واحد للاستعمال في الجمع على سبيل الحقيقة وهذا المنع مكابرة فان المجموع مغاير لكل واحد
من المعاني فاذا وضع اللفظ لكل واحد ولم يوضع للمجموع كان استعماله في المجموع استعمالا في غير ما وضع له
قال ومن المانعين اقول ومن المانعين من استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه من جوز
ذلك في الجمع كقولك رايت العيون مريدا به جميع المعاني لانه متعدد لفظا من حيث التقدير وكانه استعمل
بازاء كل واحد من المعاني لفظ برأسه وذلك جائز اتفاقا بخلاف المفرد اذ لا تعدد فيه فاذا استعمل
في جميع معانيه لزم من الفساد ما عرفته وكذا جوز الاستعمال في السلب وان كان مفردا لان السلب في
سياق النفي عام والعام كالجمع في التعدد فكما جاز في الجمع جاز في السلب ايضا وكلا الفرقين ضعيفان
اما الفرق بين الجمع والمفرد فلان قول القايل اعتدي بالاقراء معناه اعتدي بقرء وقرء وقرء فكما لا يصح
ان يراد بالمفرد كلا مفهوميه فكذا لا يصح بلفظ الجمع لانه لا يفيد الا عين ما افاده الافراد وبنا على ان
احاد الجمع يجب ان يكون من جنس واحد واما الفرق بين المفرد في جانب السلب وبينه في جانب الاثبات
فلان النفي لا يفيد الا رفع ما يقتضي الاثبات فاذا لم يفد في جانب الاثبات الا امرا واحدا فكذا في جانب النفي
هكذا قاله الامام وفي كلا جوابيه نظر اما الاول فلانه لما سلم ان الجمع بمنزلة الالفاظ المتعددة فكما
جاز اطلاق الالفاظ المتعددة بازاء المعاني المتعددة فكذا يجوز اطلاق الجمع عليها اللهم الا ان يقال
ان الجمع بمنزلة الفاظ متعددة يكون من جنس واحد فاذا اختلفت معانيه لم يكن من جنس واحد
واما الثاني فلانه لما كذب الاثبات صدق السلب ضرورة الا ترى ان الحكم الايجابي على المعدوم كاذب
والحكم السلبي صادق وفيه نظر قال ونقل عن الشافعي اقول نقل عن الشافعي والقاضي ابي بكر
وجوب حمل المشترك على جميع معانيه حيث لا قرينة معه يدل على تعيين المراد منه لان حمله
على جميع معانيه غير ممنوع لما ذكرنا فيجب ان يحمل عليه اذ لو لم يحمل عليه فاما ان لا يحمل على شيء من
معانيه وذلك اهمال اللفظ بالكلية وهو ظاهر البطلان او يحمل على بعض معانيه دون بعض وذلك ترجيح
بلا مرجح لاستواء الوضع بالنسبة اليها وعدم القرينة المعينة للبعض وهو ايضا مح قال الخامسة المشترك اقول
المسئلة الخامسة فيما يتعين مراد المتلفظ بالمشترك فنقول اللفظ المشترك اما ان يتجرد عن القرينة
المخصصة فمجمل ان امتنع حمله على كل المعاني كما ذهب اليه الامام في المحصول او محمول على جميع المعاني جوازا على المذهب المختار

ووجوبا على مذهب الشافعي كما عرفت والذي قرنت به القرينة المخصصة فاما الذي يوجب اعتبار بعض مسمياته
او اعتبار كلها او يوجب الغاء بعض مسمياتها او الغاء كلها فان اوجبت اعتبار البعض فاما الذي يوجب
اعتبار واحد من مسمياتها كقولك رايت عينا باصرة وح يتعين حمل اللفظ عليه وزال الاجمال او الذي يوجب
اعتبار اكثر من واحد من مسمياتها كقولك رايت عينا يروى به الابل وح يتعين حمله على الاكثر عند من
يجوز اعمال المشترك في معنيين وكان مجملا عند المانع من اعماله في معنيين والذي اوجب اعتبار كل
المسميات فكذا حكمها والذي لم يورده المصنف لانه داخل تحت قوله او كثر واما الامام فقد
قال في المحصول الذي تلك المعاني التي كانت متنافية بقي اللفظ مترددا بينها الى ظهور مرجح
والذي لم يكن متنافية فعند من يجوز اعماله في جميع معانيه وجب حمله عليه لوجود القرينة وعند المانع مجمل
ان تكلم به مرة واحدة ولا اعتبار للقرينة عنده لان الدليل الدال على امتناع حمله على جميع معانيه قطعي
عنده ولو تكلم به مرتين فصاعدا يحمل على جميع معانيه للقرينة الدالة على اعتبارها واعتبار
المانع من حمله عليها الجواز لو يريد بكل تكلم معنى اخر والذي اوجب الغاء بعض معانيه كقولك رايت عينا
لا يتقوم به الاشياء فينحصر المراد في الباقي من معانيه بعد الالغاء وذلك البعض الذي بعض الذي
الغاء فان كان الباقي بعد الالغاء واحدا تعين حمله عليه اذ هو بالحقيقة هو القسم الاول
وهو الذي قرن به ما يوجب اعتبار واحد وان كان الباقي اكثر فعند المجوز محمول عليه وعند المانع
مجمل اذ هو بالحقيقة هو القسم الثاني من القسم الاول وهو الذي قرن ما يوجب اعتبار البعض اكثر
من واحد فالقسم الذي قرن به ما يوجب الغاء البعض يرجع الى القسم الذي قرن به ما يوجب
اعتبار البعض وان اوجبت الغاء كل واحد من مسمياته فيمتنع حمله عليها فيحمل على مجازات
تلك الحقائق الملغاة فتلك الحقائق اما ان تكون متساوية بحيث لو قطع النظر عن القرينة الملغاة
لم يكن بعضها ارجح من البعض اولا فان كانت متساوية فالمجازات اما ان تكون متساوية في القرب الى
حقائقها اولا فان كانت المجازات ايضا متساوية فلا يجب حمله على جميعها او يجوز ويمتنع
فيه الخلاف المذكور بالنسبة الى حقائقها وعند المصنف مجمل واليه اشار بقوله فان تساويا
ولو لم يكن المجازات متساوية على تقدير تساوي الحقائق بل بعضها اقرب الى حقيقته حمل اللفظ
عليه لرجحانه بلا قرينة وهو المراد بقوله حمل على الراجح وان لم يكن الحقائق متساوية فالمجازات
ان كانت متساوية حمل اللفظ على مجاز حقيقة راجحة واليه اشار بقوله او اصله وان لم يكن المجازات
ايضا متساوية فالراجح منها ان كان مجازا للحقيقة الراجحة تعين الحمل عليه للرجحان وان كان المجازا
للحقيقة المرجوحة بقي اللفظ مجملا بالنسبة اليهما لان لكل منهما رجحانا على الاخر من وجه فاستويا
والى هذا القسم الاخير اشار بقوله فان ترجح احدهما واصل الاخر فمجمل قال الفصل الرابع في
الحقيقة والمجاز اقول الفصل الرابع من ابواب اللغات في بيان مدلول لفظي الحقيقة والمجاز
لغة واصطلاحا الحقيقة فعيلة ماخوذة من الحق وهو في اللغة الثابت لانه نقيض الباطل المعدوم
والفعيل قد يكون بمعنى الفاعل كالعليم بمعنى العالم وقد يكون بمعنى المفعول كالجريح بمعنى المجروح
فالفعيل المشتق من الحق لو كان بمعنى الفاعل كان معناه الثابت ولو كان بمعنى المفعول كان
معناه المثبت نقل من الامر الذي له ثبات الى العقد المطابق للواقع لانه اولى بالوجود من العقد
الغير المطابق ثم نقل من العقد المطابق الى القول المطابق لهذه العلة بعينها ثم نقل الى المعنى المصطلح
وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب فاللفظ كالجنس يشمل الحقيقة وغيرها

بلغ

اي لان الاعتقاد المطابق للواقع تقرره وثبوته له صح

والباقي

والباقي كالفصل لها يميزها عن غيرها وقولنا المستعمل وصف للفظ يخرج المهمل وما وضع اولا
ولم يستعمل وقولنا فيما وضع له يخرج المجاز وقولنا في اصطلاح التخاطب يدخل فيه الحقايق الثلث
ويخرج عنه مجازاتها والتاء الداخلة على الفعيل المشتق من الحق لنقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية الصرفة قال الخنجي هذا اذا كانت الحقيقة فعيلة بمعنى المفعول حتى يستوي
فيه المذكر والمونث فاما اذا كانت بمعنى الفاعل كانت جارية على القياس اذ لا يستوي فيه المذكر
والمونث فيه نظر لانا سلمنا ان الفعيل اذا كان بمعنى الفاعل لا يستوي فيه المذكر والمونث لكن انما
يكون ادخال التاء في لفظ الحقيقة جاريا على القياس وانما يكون كذلك ان لو كان المدلول لغة او
اصطلاحا موصوفا لكنه ليس كذلك لان الثابت والعقد المطابق واللفظ المطابق واللفظ المستعمل
فيما وضع له كل واحد منها مذكر واذا كان كذلك كان لفظ المصنف والتاء لنقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية صحيحا من غير تفصيل اللهم الا ان يقال الحقيقة فعيلة من الحق بمعنى الثابتة او المثبتة
نقل الى العقيدة المطابقة ثم الى اللفظة المطابقة ثم الى اللفظة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح
التخاطب فيقدر موصوفات مونثات في تكون لما قاله وجه والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور
وبناء المفعل مشترك بين المصدر والمكان لكونهما حقيقة فيهما نقل من المصدر الى المكان الفاعل الذي
هو الجايز ثم من الفاعل الى المعنى المصطلح وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له يناسب المعنى المصطلح
بحسب التخاطب فاللفظ كالجنس وقوله في صفته المستعمل يخرج المهمل وما وضع اولا ولم يستعمل
وقولنا في غير ما وضع له يخرج الحقيقة وقولنا يناسب المصطلح يشعر بان لا بد بين المعنى الحقيقي
والمجازي من علاقة اعتبرها العرف فالمجاز بحسب المعنى المصطلح مجاز في الدرجة الثانية كما ان الحقيقة
بحسبه مجاز في الدرجة الثالثة وانما قال المجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور لان المجاز ليس
مفعلا من الجواز بمعنى المكان وذلك لان اللفظ يعبر من المدلول الحقيقي الى المجازي واما
بمعنى المكان فغير مناسب لما نحن فيه وان قدر فيؤول الى العبور قال وفيه مسائل الاولى
في هذا الفصل ثمان مسائل المسألة الاولى في ان الحقائق كلها موجودة لان هنا الفاظا وضعت لمعان
استعملت فيها بعد الوضع كالانسان والفرس وغيرهما وكذا اتفقوا على الحقيقة العرفية انها موجودة
اما العامة فكالدابة فانها موضوعة لغة لكل ما يدب على الارض لانها مشتقة من الدبيب ثم خصها العرف
العام ببعضها ونحوه كالملك فانه مشتق من الالوكة وهي الرسالة نقله العرف العام الى بعض الرسل واما
الخاصة فكما للكل طائفة من العلماء اصطلاحات تخصهم كالقلب والنقض والجمع والفرق للفقهاء
والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والنصب والجر للنحاة فان لكل واحد منها معنى خاصا
في اللغة ونقل اهل العرف الخاص الى معنى مصطلح عندهم كما سيجيء في باب القياس وانما اقتصر في التمثيل
على مصطلحات الفقهاء لانه يناسب المقام دون غيرها قال واختلف في الشرعية اقول
الحقيقة الشرعية هي الاسم المستعمل فيما وضع له في الشرع وانما خصصنا بالاسم لان الاستقراء دل
على عدم الحرف الشرعي وعلى عدم الفعل الشرعي الا بالتبع وهو اما يجري على الفعل كالصلوة
والزكوة واما يجري على الفاعل كالمؤمن والفاسق والمعتزلة سموا هذا النوع من الاسم دينية
فرقا بينه وبين ما يجري على الفعل اذا عرفت هذا فنقول اختلف العلماء في وجود الحقيقة الشرعية
على ثلثة مذاهب لان هذه الالفاظ في الشرع مستعملة في معان فتلك المعاني اما ان تكون حقايقها اللغوية

بلغ

وذلك لان الحقيقة تنقسم الى اللغوية والعرفية والشرعية واتفق العلماء على ان الحقيقة اللغوية كلها موجودة ح

بعينها اولا وما ليس بحقيقتها اللغوية اما ان تكون تلك الالفاظ منقولة اليها لمناسبة او لا لمناسبة
فهذه ثلثة اقسام كل قسم منها مذهب لطايفة فنقول منع القاضي ابو بكر وجود الحقايق الشرعية مطلقا
سواء كانت دينية او غيرها واضطربت عبارات القوم في التعبير عن مذهبه فالاستاذ قال
في شرحه لمختصر المنتهى ان القاضي ذهب الى ان ما استعمله الشارع من اسماء اهل اللغة كالصوم و
الصلوة والايمان والكفر في المعاني الشرعية لم يخرج بذلك عن وضعها الحقيقي بل هي مقرونة على حقائق
اللغات لم ينقل الى غيرها ولم يرد في معناها وغير الفاضل المراغي عما ذكره الاستاذ فان مذهب
القاضي ان هذه الاسماء مبقاة في حقايقها اللغوية ولم ينقل الى غيرها وخرج بعد ذلك بسطور ان
مذهب القاضي ان هذه المعاني الشرعية التي استعملت هذه الالفاظ فيها اغيار حقايقها اللغوية وقال
الحنفي ان مذهب القاضي ان كل ما يدعى انه حقيقة شرعية فهي مجاز لغوي ومن الكلابين يقول بهذا
وكلام الاستاذ اولى بان يتبع لعلو مرتبته ولكونه موافقا لما في كلام المختصر واثبت المعتزلة
الحقايق الشرعية مطلقا لان مذهبهم ان الشارع اخترع معاني ووضع هذه الالفاظ بازائها
من غير ملاحظة للمعاني اللغوية ومناسبة بينها وبين المعاني الشرعية والحق عند المصنف ان
هذه الالفاظ مجازات لغوية واشتهرت في المعاني الشرعية بحيث صار استعمالها في معانيها
اللغوية مهجورا في الشرع والمراد بكونها حقايق شرعية لاشتهارها في المعاني الشرعية كما هو
مطلوبه وباطل انها ان هذه الالفاظ لم يوضع ابتداء بازاء هذه المعاني الشرعية كما هو مذهب المعتزلة
فاشار الى بطلان مذهب القاضي بقوله انها مجازات لانا نعلم بالضرورة ان هذه المعاني ليست حقايقها
اللغوية واشار الى ما هو الحق عنده وهو صيرورتها حقايق شرعية بقوله واشتهرت لانه لو لم تصر
مشهورة في هذه المعاني بحيث هجر في الشرع استعمالها في حقايقها اللغوية لما سبق الى الفهم
عند اطلاقها في الشرع هذه المعاني دونها واذا سمعت علم انها صارت حقايقها في الشرع واشار
الى بطلان مذهب المعتزلة بقوله لا موضوعات مبتداة وتقرير الحجة عليه ان هذه الالفاظ لو
كانت موضوعات مبتداة لم تكن عربية اذ لم يضعها واضع لغة العرب بازاء هذه المعاني واذا لم تكن عربية
لم يكن القران عربيا لاشتماله على ما ليس بعربي لكن كون القران غير عربي باطل لقوله تعالى وكذلك
انزلناه قرانا عربيا ونحوه من الايات الدالة على كونه عربيا كقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا
وزعم الفاضل المراغي ان قوله ونحوه اشارة الى مجازات عرفية بانها مثل العربية لا حرج من الفرق
في الاستعمال عند وجود العلاقة وانها واقعة في القران لما سبق وهذه عبارته وهذا كلام مختلط
لا مفهوم له ظاهرا فان قيل على التمسك بقوله وكذلك انزلناه قرانا عربيا في كون القران عربيا
فان المراد منه بعض القران لا كله اذ الضمير للسورة ويجوز اطلاق اسم القران على بعضه فان
الحالف على ان لا يقرا القران يحنث بقراءة البعض منه واذا كان بعض القران يسمى قرانا لجاز
ان يشتمل القران على ما ليس بعربي مع ان السور كلها عربية قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان بعض القران
يسمى قرانا بل القران اسم للمجموع وما ذكرتم من الدليل وان دل على ان بعض القران يسمى قرانا لكن
عندنا ما ينافيه وهو انه يصدق ان هذا البعض القران لا كله فنعلم بان تسمية بعض القران بالقران
انما هو بالمجاز فيكون المراد من قوله انا انزلناه قرانا عربيا مجموع القران اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة
و لاسم ما ذكرتم وفيه نظر لان المعارضة انما يتم ان لو صدق على السورة انه بعض القران لا القران وهو
ممنوع

وظاهر

وظاهر انه يصدق عليه انه قران اذ لا يلزم من نفي كل الشيء نفي اسمه عن ذلك الشيء كبعض الماء يصدق
عليه انه ليس كل الماء مع انه يصدق عليه انه ماء فان قيل سلمنا ان المراد بقوله انا انزلناه قرانا عربيا
مجموع القران لكن لم لا يجوز استعماله على ما ليس بعربي قوله لان ذلك يخرجه عن كونه عربيا قلنا لا نسلم فان تلك الكلمات
قليلة فلا يخرج القران عن كونه عربيا كقصيدة فارسية فيها الفاظ عربية قليلة فان اشتمالها
عليها لا يخرجها عن كونها فارسية فكذا ههنا قلنا في الجواب عنه ان اشتمال القران على تلك الكلمات
وان كانت قليلة يخرجه عن كونه عربيا اذ لو لم يخرجه لما صح استثناؤها منه وقد صح اذ يصح
ان يقال القران عربي الا الالفاظ الشرعية وكذا الكلام في القصيدة الفارسية المشتملة على قليل من
الالفاظ العربية اذ يصح ان يقال هذه القصيدة فارسية الا تلك الالفاظ العربية فان قيل
سلمنا ان اشتمال القران على ما ليس بعربي يخرجه عن كونه عربيا لكن لم قلتم بان تلك الكلمات لو كانت
موضوعات مبتداة لم تكن عربية قوله لان واضع العربية لم يضعها بازائها قلنا في الجواب عنه
لم لا يجوز ان يكون اللفظ العربي هو ما يستعمله العرب سواء كان في معناه الذي وضعه الواضع
بازائه او في غيره واذا كان كذلك فيكفي في كون هذه الالفاظ عربية استعمال العرب اياها في لغتهم
واذا كان كذلك كانت هذه الالفاظ وان كانت موضوعات مبتداة عربية فلا يلزم من اشتمال القران
عليها ان لا يكون القران عربيا قلنا في الجواب عنه ان استعمال العرب تلك الالفاظ في معانيها
الشرعية دون معانيها اللغوية لا يكفي في كونها عربية لان تخصيص الالفاظ باللغات انما هو
بحسب دلالتها على معانيها التي وضعت بازائها واذا كان كذلك فاذا دلت على معان لم يضعها
واضع العربية بازائها لم تكن عربية فان قيل ما ذكرتم من الدليل على ان القران كله عربي غير مشتمل على
ما ليس بعربي منقوض بالمشكاة فانها هندية معناها الكوة والقسطاس فانه رومي معناه الميزان
والاستبرق والسجيل فارسيان معناهما الديباج الغليظ والحجر من سنك وكل مع انها مذكورة
في القران فيكون مشتملا على ما ليس بعربي قلنا في الجواب عنه ان كون هذه الالفاظ من تلك
اللغات لا ينافي كونها عربية لجواز ان يضعها واضع العربية بازاء ما وضعها واضع تلك اللغات
اذ توافق اللغات في الوضع غير ممتنع كالصابون والتنور واليه اشار بقوله قلنا وضع
العرب فيها وافق وضع لغة اخرى قال وعورض بان الشارع اخترع عورض الدليل بلغ
الدال على كون هذه الالفاظ مجازات مشهورة لا موضوعات مبتداة وقيل ما ذكرتم ان دل على ما ذكرتم لكنه
معارض بدليل اجمالي وتفصيلي يدل كل منهما على انها موضوعات مبتداة اما الاول الاجمالي فتقريره
ان يقول ان الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب فلم يضع لها الفاظا لان وضع اللفظ للمعنى
مشروط بتعقله وكانت الحاجة ماسة الى تعريفها للمكلف فلا بد لها من الفاظ موضوعة من قبل
الشارع بازائها يدل عليها ويعبر بها عنها ليمكن للمكلف معرفتها قلنا في الجواب عنه نفي التجويز
في ذلك وتوجيهه ان يقال ان اردتم بقولكم ان هذه المعاني حديثة فلا بد لها من الفاظ يدل عليها
انها لا بد من الفاظ موضوعة بازائها يدل عليها بالحقيقة ممنوع لان النزاع لم يقع الا فيه لم لا يجوز
ان يكتفى بالمجاز بان نقل عليها ويعبر عنها بالفاظ يدل عليها مجازا لما بينها وبين معانيها اللغوية
من العلاقة المعتبرة نوعها في العربية كالصلوة فانها في اللغة موضوعة للدعاء ثم اطلقت على
المعنى الشرعي مجازا لما بينهما من العلاقة المعتبرة وهي كون الدعاء جزءا من المعنى الشرعي فيكون
من باب اسم الجزء على الكل وان اردتم به انه لا بد لها من الفاظ كيف كانت يعبر بها عنها لكن لا يلزم منه طلاق ح

(في الحاشية: ...)

منه كونها دالة عليها حقيقة لجواز ان يدل عليها مجازا كامر واما الثاني التفصيلي فهو لا بد بين في كل واحد
من هذه الالفاظ انها مستعملة لا في معانيها الاصلية والمصنف بينه في لفظ الايمان وحده وتقريره حسب
ما ذكره هو ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق نقلا عن ائمة اللغة ومنه قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا
اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن فعل الواجبات لان الايمان عبارة عن الاسلام اذ لو كان مفهومه
غير مفهومه يلزم محذوران احدهما ان لا يكون مقبولا من متبعيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه لكن الايمان مقبول اتفاقا وثانيهما عدم جواز استثناء المسلم من المؤمن لانه حينئذ
يكون مفهوم احدهما مغايرا للمفهوم الاخر فلا يكون احدهما من جنس الاخر فلا يصح الاستثناء الذي هو موضوع
لكن الاستثناء صحيح بل واقع لانه تعالى قال فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير
بيت من المسلمين فانه قد استثنى المسلمين من المؤمنين لان لفظ غير من ادوات الاستثناء فثبت
ان الايمان عبارة عن الاسلام والاسلام عبارة عن الدين المعتبر لقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام اي الدين المعتبر عند الله هو الاسلام لان هذا السياق يشعر بهذا المعنى والدين
عبارة عن فعل الواجبات لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا
الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي المعتبر ولفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم فيجب
ان يكون كل ما تقدم دينا معتبرا وكل ما تقدم فعل الواجبات لان ما تقدم ذكره انما هو اقام الصلوة
وايتاء الزكوة وهما من الافعال الواجبة فالدين فعل الواجبات فيلزم من هذا القياس المفصول
ان يكون الايمان فعل الواجبات واذا كان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق وفي الشرع عن
فعل الواجبات فيكون المفهوم الشرعي مغايرا للمفهوم اللغوي بالكلية فيكون من مخترعات
الشرع ويلزم ما ذكرنا واعترض الاستاد على المقدمة الاولى من هذا الدليل وقال لا نم ان
الايمان لو لم يكن هو الاسلام لم يكن مقبولا من متبعه وانما يلزم ذلك ان لو كان الايمان دينا وهو
ممنوع واما التمسك بالاستثناء الواقع في الاية فضعيف لان هذه القرينة لا يدل على الاستثناء فان
قوله فاخرجنا من كان فيها من النصارى فما وجدنا فيها غير بيت من اليهود ليست استثناء
لليهود من النصارى والا لوجب ان يكون اليهود والنصارى واحدا على زعمه سلمناه لكن استثناء
مفرغ تقديره فما وجدنا فيها من البيوت غير بيت من المسلمين وح لا يلزم كون المؤمن مسلما
سلمناه لكن لا يلزم منه كون الايمان اسلاما الذي هو المقصود اذ لا يلزم من كون الضاحك كاتبا
ان يكون الضحك كتابة وفيه نظر فان مفهوم الضاحك لو كان مفهوم الكاتب كما لزم من تقرير
مفهوم المؤمن مفهوم المسلم لكان الضحك كتابة وعلى المقدمة الثانية بانا لا نم ان الاسلام هو
الدين لان ما ذكرتم انما يدل على ان الدين هو الاسلام والمطلوب عكسه وهو موجب لما اشبه
في الشكل الاول وهذا الاعتراض وان كان اورده الفاضل المراغي على هذه المقدمة دون الاستاد
لكن لما اورده بعينه على مقدمة اخرى حسب ما رأى نسبناه الى الاستاد وفيه نظر فان
المستدل يدعي لزوم مفهوم الاسلام مفهوم الدين لان الاية تدل على لزوم مفهوم الدين مفهوم الاسلام
فيكون مفهوم الاسلام مفهوم الدين وح لا يرد ما ذكره ولا حاجة في دفع الاعتراض الى التاويل وعترض
الامام على المقدمة الثالثة فقال ان لفظ ذلك في قوله تعالى وذلك دين القيمة من اسماء الاشارة الى الواحد لان
والذكر لا يجوز صرفها الى امور كثيرة كالواجبات ولا الى المونث كاقامة الصلوة فلا بد من اضمار شي
يكون واحدا مذكرا وهو لفظ الدين المخلص المدلول عليه بقوله مخلصين له الدين والا لما صح حتى يصير التقدير وذلك

الدين المخلص دين القيمة ونقول ايضا انا خير من اضماركم اما اولا فلانه على تقدير اضمارنا الحج
الايمان يعني لغة الوجوب بالكلية بخلاف اضماركم واما ثانيا فلان قوله وما امروا الذي اضمرتم ولو قولكم ذلك
الذي امرتم به يعني اقام الصلوة وايتاء الزكوة دين قيمة لا يصح على مذهبكم لان من قال الدين فعل
الواجبات نهوا انما يقوله لانه فعل الواجبات باسرها دون بعضها والمذكور في الاية انما هو بعضها
وهو اقام الصلوة وايتاء الزكوة دون غيرهما من الحج والصوم وساير الواجبات فما اضمرتم لا يكون
صحيحا على مذهب من المذاهب وللمعتذر ان يعتذر من جهة ذلك الى الموصل الموكل بصرفه الى اقام
الصلوة دون اقامتها فلم يلزم ما ذكره وانما اطنبت الكلام بايراد هذه الاعتراضات باسانيدها
لانها كانت موردة في شرح الفاضل المراغي فربما يتوهم اختصاصها بدليل الخلو الكتاب عما ذكرنا
من الفوائد قال قلنا الشرع اه اقول قلنا في الجواب عن الدليل التفصيلي للمعتزلة الدال
على ان الايمان في الشرع فعل الواجبات ان مفهوم الايمان في الشرع تصديق النبي في كل امر ديني
علم مجيئه به ضرورة فيكون حقيقة شرعية ومجازا لغويا من باب اطلاق الجزء على الكل كاسماء الصلوة
وما ذكروا من الدليل المقدماته ممنوعة لان من مقدماته ان الايمان هو الاسلام والاسلام هو الدين
وهما ممنوعان اذ لو صحتا لكان مفهوم الايمان مفهوم الاسلام والدين لكن مفهوم الايمان مغاير
مفهومهما لغة وشرعا اما لغة فلان الاسلام في اللغة الانقياد والدين الطاعة والعمل الظاهر وهما
يغايران مفهوم الايمان لغة اعني التصديق واما شرعا فلان مفهوم الايمان شرعا لو كان عين
المفهوم الشرعي للاسلام لما جاز في الشرع اثبات احدهما ونفي الاخر لكنه وقع في قوله تعالى قالت
الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه نفى الايمان واثبت الاسلام وللقائل ان يقول
جاز ان يكون المراد في الاية مفهومهما اللغويين لتغاير مفهوميهما الشرعيين فان قلت لو لم يكن مفهوماهما
متحدين لما جاز استثناء احدهما من الاخر وقد استثنى كما مر قلنا انما جاز استثناء المسلم من المؤمن
لصدق المؤمن على المسلم بسبب ان تصديق النبي شرط لصحة الاسلام شرعا لا لان مفهوم احدهما
مفهوم الاخر قال الحنفي فيكون كل مسلم مؤمنا دون العكس لجواز ان يكون المصدق فاسقا
وللقائل ان يقول هذا مناف لقوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان الاية تدل على ان
المؤمن اخص من المسلم وبيان له وفيه النظر المذكور قال فروع الاول النقل اه اقول
هذه مسائل ثلث متفرعة على القول بالنقل اعني مذهب المعتزلة دون مذهب القاضي
والمذهب المختار عند المصنف المسئلة الاولى النقل خلاف الاصل على معنى ان اللفظ متى
دار بين كونه منقولا وبين كونه غير منقول فالحمل على كونه غير منقول اولى لوجهين احدهما
ان الاصل في الاشياء بقاء ما كان على ما كان لما سيجي في الاستصحاب والنقل مما يخل بالاصل
فلا يكون موجودا وثانيهما ان النقل يتوقف على مقدمات ثلث احدها وضع اللفظ بازاء
المعنى الاول المنقول عنه واليه اشار بقوله ولانه يتوقف على الاول وثانيها نسخ المعنى الاول
بان يصير الاستعمال فيه مهجورا واليه اشار بقوله ونسخه وثالثها وضع اللفظ بازاء المعنى
الثاني المنقول اليه واشار اليه بقوله ووضع ثان وغير المنقول لا يتوقف الا على الوضع الاول
فقط واذا كان كذلك فيكون النقل متوقفا على مقدمات اكثر مما يتوقف عليه غير المنقول فيكون
مرجوحا لانه اندر وجودا من الموقوف على مقدمات اقل قال الثاني الاسماء الشرعية اه اقول
النوع الثاني على القول بالنقل هو ان الاسماء الشرعية وهي الاسماء التي نقلها الشرع من معانيها

اللغوية الى معانيها الشرعية موجودة وذلك لان الاسماء المتواطية منها وهي التي تصدق على افرادها
تساوت في مسمياتها موجودة كالحج والصوم والزكوة وكذا الاسماء المشتركة فيها ايضا موجودة
كلفظ الصلوة فانها يطلق على الصلوة ذات الاركان الفعلية والقولية كالفرائض في
حالة الامن والرفاهية وعلى الفاقدة لجميع الاركان الفعلية كصلوة المصلوب فانه فقد
القيام والركوع والسجود والقعود وعلى الفاقدة لبعضها كصلوة الجنازة اذ عدم فيها الركوع
والسجود والقعود دون القيام فيكون مشتركة بينها اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة والمنقول
من الاسماء الشرعية الجارية على الذوات كالمؤمن والفاسق اسماء دينية ليفرق بينها وبين
الاسماء الشرعية الجارية على الافعال كالصلوة والحج وغيرهما مما عرفت قال الامام في المحصول
واما الالفاظ المترادفة الشرعية فالاظهر انه لم يوجد لان الترادف على خلاف الاصل فيتقدر
بقدر الحاجة وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره وجب ان لا يوجد الاسماء المشتركة الشرعية لان
الاشتراك ايضا خلاف الاصل واما الحروف الشرعية فلم يوجد للاستقراء واما الفعل الشرعي
فقد وجد بتبعية الاسماء الشرعية بان اشتق منها افعال شرعية قال الفرع
العقود اقول الفرع الثالث صيغ العقود والفسوخ كبعت وطلقت واعتقت وامثالها انما
هي للاخبار بحسب اللغة وقد يستعمل في الشرع للاخبار ايضا واما اذا استعملت في الشرع
عند استحداث الاحكام فهل هي للاخبار كما كانت بحسب اللغة او نقلت منها الى الانشاء
العقود والفسوخ فيه خلاف والمختار انها نقلت من الاخبار الى الانشاء لوجوه ثلثة
الاول ان الصيغ كطلقت لو لم تكن للانشاء لكانت للاخبار وان كانت للاخبار عن الماضي
او الحال لم تكن قابلة للتعليق على شرط لان التعليق عبارة عن توقيف دخول شيء في
الوجود على دخول غيره فيه وما دخل في الوجود لا يكون كذلك لكنها قابلة للتعليق باعتبار
قول القايل ان دخلت الدار فانت طالق في الشرع فالحكم بوقوع الطلاق فيه لو دخلت
ولو كانت اخبارا عن المستقبل وجب ان لا يقع الطلاق بقوله طلقتك كما اذا قال
سوف اطلقك لكن الطلاق يقع به اجماعا الثاني لو كانت هذه الصيغ للاخبار فاما ان
تكون صادقة او كاذبة اذ الاخبار لا يخرج عنهما وكلاهما باطل لانها لو كانت كاذبة لم يعتبر في
الشرع لكنها معتبرة فيه اجماعا وان كانت صادقة فصدقها يتوقف على وقوع مدلولها لانها
لان ما لا يقع مدلوله من الاخبار لا يكون صادقا فوقوع مدلولها اما ان يتوقف على
صدقها فيلزم الدور لتوقف كل واحد من وقوع المدلول والصدق على الاخر او يتوقف
على غير صدقها وهو باطل اتفاقا وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم الدور قوله لانها لو كانت صادقة فصدقها
يتوقف على وقوع مدلولها قلنا لا نم وانما يلزم ان لو كان اخبارا عن الماضي والحال واما
اذا كان عن المستقبل فلا يلزم ذلك الثالث لو كانت هذه الصيغ للاخبار فلو قال للرجعية
طلقتك وجب ان لا يقع الطلاق به لان هذه الصيغ صيغة للماضي بحسب اللغة فلو كانت
للاخبار لكانت اخبارا عن الماضي فلا يقع به الطلاق كما لو قال لها طلقتك ونوى الطلاق الماضي
والاخبار بها عنه لكنه اذا قال طلقتك ولم ينو الطلاق الماضي يقع به الطلاق اتفاقا وفيه نظر
لانه جاز ان يكون اخبارا عن الحال فلذلك يقع واذا بطل كونها للاخبار بالوجوه الثلثة تعين
كونها للانشاء وهو المطلوب قال المجاز اقول لما فرغ من المسألة الاولى في مباحث

والفسوخ

بلغ

الحقيقة

الحقيقة شرع في المسألة الثانية في مباحث المجاز فنقول المجاز اما ان يقع في المفرد من الالفاظ من حيث
هو مفرد او في المركب من حيث هو مركب او فيهما جميعا اما المجاز الواقع في المفرد من الالفاظ فمثل اطلاق لفظ
الاسد على الشجاع فانه يستعمل في غير موضعه الاصلي لمناسبة واما الواقع في المركب فهو ان يستعمل
كل واحد من الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلي ويسند الفعل الى غير فاعله الحقيقي مثل قول الشاعر
اشاب الصغير وافنى الكبير كر الغداة ومر العشي وكل واحد من هذه الالفاظ المفردة التي في هذا
البيت مستعمل في موضعه الاصلي والاشابة مستند الى كر الغداة التي هو غير فاعلها الحقيقي لان المشيب
هو الله تعالى واما الذي يقع في المفرد والاسناد معا كقول من يراه احياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل
لفظ الاحياء في غير موضعه الاصلي لانه اراد به المسرة وكذا لفظ الاكتحال لانه اراد به الرؤية فاسند المسرة
الى الرؤية التي هي غير فاعلها الحقيقي لان الفاعل للمسرة هو الله تعالى والحق ان اسناد الاحياء الى الاكتحال
مجاز لا اسناد المسرة الى الرؤية لان اللفظ لم يتبين على مذهب الاشعري فعلم من هذه الامثلة وقوع المجاز في اللغة
واما انه هل يجوز وقوعه في كلام الله تعالى وكلام رسوله ام لا فيه خلاف فذهب ابو بكر بن داود الاصفهاني الى امتناع
وقوعه فيهما والمختار جواز وقوعه فيهما لنا قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فاقامه فان الظاهر من لفظ
الارادة غير مراد لامتناع كون الجدار مريدا فوجب صرفها الى غير الظاهر وهو المجاز قال ابن داود
محتجا على ما ذهب اليه ان المجاز فيه التباس لكونه لا ينبئ عن معناه بنفسه فلا يناسب كلام الشارع لانه
مبين للشرع قلنا في الجواب ان المجاز يستعمله الشرع مع القرينة ولا التباس معها ثم قال من اخرج
محتجا بالقول بانه لو وقع المجاز في القران لكان الله تعالى متكلما بالمجاز لجاز ان يقال لله تعالى انه متجوز
اذ المتجوز هو المتكلم بالمجاز لكن لا يطلق عليه المتجوز اجماعا قلنا الجواب عنه من وجهين الاول انه
يجوز اطلاق المتجوز عليه لغة وانما لا يطلقونه عليه شرعا لعدم الاذن الشرعي في اطلاقه عليه
لكون اسماء الله تعالى توقيفية الثاني لو اطلق المتجوز عليه باعتبار صدور التجوز عنه لاوهم ذلك الاتساع
فيما لا ينبغي عليه مما هو متصادر عنه كالمكارم اي الشرير وذلك غير جائز قال الصفي في الهندي الوجه الثاني
هو قوله اولا انها ما الاتساع فيما لا ينبغي بهذه العبارة اي لم يجز استعمال المتجوز في الله تعالى وان ركب
المتجوز لان المتجوز اشتقاقه من الجواز وهو التعدي فيوهم انه يقال قصد الاتساع في الامور
لا يليق بالله تعالى وهذا الكلام لا مفهوم له ولا دلالة للنص عليه وفيما ذكرناه غنى عن امثال ما ذكره قال
الثالثة شرط المجاز الخ اقول المسألة الثالثة في عد العلاقات المصححة للاطلاق المجازي لا بد لاطلاق
اللفظ على المدلول المجازي ان يكون بينه وبين المدلول الحقيقي علاقة والا يصح اطلاق كل لفظ على
كل ما لم يكن مسماه والمربوط يجب ان يكون تلك العلاقة مما اعتبرها العرب والا لم يفد لكون الكلام المجازي
عنها عربيا لكن يكفي اعتبارهم نوع تلك العلاقة في الاطلاق المجازي بحسبها لاطلاعهم ولا يشترط النقل
عنهم في احاد افرادها لان ائمة الادب توقفوا في الاطلاق على اعتبار نوعها ولم يتوقفوا فيه على اعتبار
احادها والعلاقة المعتبر نوعها عند اهل العربية خمسة وعشرون نوعا والامام اورد منها في المحصول
اثني عشر وجها والمصنف اوردها في المحصول احد عشر نوعا وترك واحدا وهو اطلاق المشتق بعد زوال
المشتق منه كقولنا الانسان بعد فراغه من الضرب انه ضارب لانه ذكر هذا النوع فيما تقدم حيث قال
شرط كون المشتق حقيقة دوام اصله فلو ذكره مرة اخرى تكرر ونحن نذكرها عدا فنقول الاول من العلاقات
علاقة السببية المجوزة لاطلاق اسم السبب على المسبب والاسباب ينحصر في اربعة كما بين في موضعه

ولو كان متكلما بالمجاز

لا يطلق [illegible]

بلغ

العابد والصوت والفاعل والغاية فتسمية الشيء باسم قابله مثل سال الوادي فانه اطلق الوادي ... الوادي سبب قابل للماء لكونه محلا له وتسمية الشيء باسم صورته كتسمية اليد قدرة ... لكون القدرة حالة فيه وتسمية الشيء باسم غايته كتسمية العنب خمرا فان الخمر المقصودة من العنب ... المسببية المجوزة لاطلاق المسبب على سببه كتسمية المرض المهلك بالموت فان المرض المهلك ... سبب له وههنا بحثان الاول ان اطلاق السبب على المسبب اولى من اطلاق اسم المسبب على السبب لان علاقة السببية اقوى من علاقة المسببية لان السبب المعين يستلزم المسبب المعين لذاته والمسبب المعين لا يستلزم السبب المعين لذاته بل يقتضي لذاته سببا ما كما مر في موضعه فكان نقل اسم السبب الى مسببه اولى من العكس والى ما ذكرنا اشار بقوله والاول اولى للاستلزام على التعيين والبحث الثاني ان اطلاق اسم السبب الغائي اولى على السبب من اطلاق اسم سائر الاسباب عليه لتكرر العلاقة بينهما وبين المسبب وذلك لان العلة الغائية علة للمعلول في الذهن لانها الباعثة للفاعل على الفعل ومعلولة له في الخارج فوجدت فيها العلاقتان فكانت اولى باطلاق اسمها على المسبب من سائر العلل والى ما ذكرنا اشار بقوله ومنها الغائي والاول من العلل باطلاق اسمها على المعلول العلة الغائية واعلم ان امثلة بعض العلل والمباحث المتعلقة بها هنا لكن الفقهاء ليسوا ممن يبحثون في امثال هذه المباحث فلذلك تركنا المناقشات الواردة على ظواهر كلماتهم ومنها علاقة المشابهة المجوزة لاطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر والمشابهة اما ان يكون في صفة ظاهرة كالاسد اذا جعل اسما للشجاع لما بينهما من المشابهة في صفة ظاهرة وهي الجراءة او بحسب الصورة كالاسد اذا جعل اسما للمنقوش على الجدار ويسمى هذا النوع من المجاز الاستعارة وهذا قريب مما ذكره السكاكي في المفتاح من ان الاستعارة هي ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الاخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك الادعاء باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد به الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر فالحاصل من هذا الكلام هو ان الاستعارة عبارة عن اطلاق اللفظ على ما يشابه مدلوله في صفة ظاهرة مدعيا انه من جنس مدلوله الحقيقي بافراده في الذكر مجردا عن حرف التشبيه ونحو علاقة المضادة المجوزة لاطلاق اسم احد الضدين على الاخر مثل قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فاطلق السيئة على الجزاء الذي ضدها لكون جزاء السيئة حسنا مشروعا ومنها علاقة الكلية المجوزة لاطلاق اسم الكل على الجزء كالقرآن اذا جعل اسما لبعضه فانه وضع للكل حقيقة كما مر ومنها علاقة الجزئية المجوزة لاطلاق اسم الجزء على الكل كالاسود اذا جعل اسما للزنجي لان اسم الجزء الزنجي لا للكل لانه ليس اسود بتمامه وعند التعارض يكون اطلاق اسم الكل على الجزء اقوى من عكسه لقوة تلك العلاقة لاستلزام الكل الجزء دون عكسه ومنها علاقة الاستعداد المجوزة لاطلاق اسم المستعد على المستعد له لكونه مستعدا له كالمسكر اذا جعل للخمر في الدن لكونه مستعدا للاسكار ومنها علاقة المجاورة المجوزة لاطلاق اسم احد المتجاورين على الاخر كالراوية اذا جعلت اسما للقربة فان الراوية اسم للحمل الذي يحمل عليه من طرف الماء اعني القربة لمجاورة بينهما وفي المجاز بالزيادة وفيه لم ينتظم الكلام عند اسقاطه مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف هنا زائدة لان المراد من الاية نفي المثل وهو انما يحصل بدونه ومستعمل في غير ما وضع له لانه وضع للمثل وههنا غير مستعمل فيه والا يلزم نفيه تعالى فالعلاقة المجوزة لاطلاق الكاف على مدلوله اللغوي كونه زائدة او المجاز بالنقصان وفيه لم ينتظم الكلام

وتسمية الشيء باسم فاعله مثل ... السحاب فانه اطلق السحاب واراد به المطر لكون السحاب فاعلا للمطر ظنا لا حقيقة

... المعلق ... مثل قوله تعالى واسال القرية اي اهل القرية والا لم يستقم الكلام فالعلاقة المجوزة لاطلاق المسؤول ... لفظ اهل العلاقة المجوزة لاطلاق اسم المتعلق على المتعلق كالخلق اذا جعل اسما للمخلوق كما قال تعالى هذا خلق الله اي مخلوقه لكون الخلق متعلقا بالمخلوق قال الرابع المجاز ... اقول المسئلة الرابعة في ان المجاز لا يدخل بالذات الا في اسم الجنس لان ما عداه حرف او فعل او اسم مشتق او علم وكل منها لا يدخله المجاز بالذات وذلك لان المجاز بالذات لا يكون في الحرف لانه غير مستقل بنفسه لما عرفت بل لا بد له من انضمام شيء اليه حتى يفيد فان انضم اليه ما ينبغي ان يضم اليه كان حقيقة كقولنا زيد في الدار والا كان مجازا في التركيب كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل والا في الفعل والاسم المشتق لان كلا منهما تابع لاصله اما الفعل فللمصدر واما الاسم المشتق فللمشتق منه فالمجاز فيهما في اصولهما لا يدخل فيهما وفيه نظر لان عسى ولعل وليس ليس له مصدر يتبعه ولا في العلم لان شرط المجاز كون النقل لعلاقة بين محل الحقيقة والمجاز كما عرفته والعلم لم ينقل لعلاقة فلا يكون فيه مجازا واذا بطل المجاز بالذات فيما عدا اسم الجنس تعين دخوله بالذات فيه وهو المطلوب وفيه نظر لان ما عدا اسم الجنس لا ينحصر في المذكورات قال الخامسة المجاز خلاف الاصل اقول المسئلة الخامسة في ان المجاز خلاف الاصل على معنى ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة ومحمله على المجاز مرجوح وعلى الحقيقة راجح وذلك لوجهين الاول ان المجاز يحتاج الى امور ثلثة الوضع الاول والمناسبة بين المعنيين على احد الوجوه المعتبرة المذكورة والنقل من المعنى الحقيقي الى المجازي والحقيقة محتاجة الى امر واحد وهو الوضع الاول فقط فيكون المجاز مرجوحا لكونه محتاجا الى مقدمات اكثر قال الفاضل المراغي ولا يحتاج ان يكون لانهما يتوقف على الاستعمال ايضا وانما لم يذكره لكونه مشتركا بينهما وفيه نظر لانه لو صح ذلك لوجب ان لا يذكر الوضع الاول لكونه مشتركا بينهما ايضا واقول انما لم يذكره لان الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له كما مر فذكرهما يغني عن ذكر الاستعمال الثاني ان المجاز مرجوح لاخلاله بالفهم وذلك عند استعمال اللفظ الذي له مدلول واحد حقيقة من غير قرينة وارادة المعنى المجازي لان المعنى الحقيقي الذي هو غير مراد يتبادر الى الفهم قال الخنجي في تعريفه والمجاز يخل بالفهم حيث لم يسمع المخاطب القرينة او تعددت مجازاته وفيه نظر لان الحقيقة ايضا قد تخل بالفهم حيث تعددت حقايقها ولم ينتبه للقرينة هذا اذا لم يكن المجاز غالبا واما ان غلب المجاز على الحقيقة كالطلاق فان استعماله في معناه المجازي وهو رفع قيد النكاح غلب على استعماله في معناه الحقيقي وهو الارسال ثبت وبا عند الشافعي لان كل واحد منهما راجح على الاخر من وجه مرجوح من وجه فيتساويان فان قلت مذهبكم ينتقض بقولنا زينب طالق فانه يقع الطلاق نواه او لم ينوه قلت انما وقع الطلاق لوجود الموجب له على كل واحد من التقديرين اذ لو حمل على الحقيقة لكان معناه رفع القيد المطلق ويلزم منه رفع قيد النكاح ولو حمل على المجاز يلزم منه رفع قيد النكاح فلذلك لم يحتج الى النية وعند ابي حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى وعند ابي يوسف المجاز الراجح اولى هكذا ذكر في كتب اصحابه واما الحنفية فانهم اوردوا في كتبهم ان الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد العمل بعموم المجاز اولى وبنوا على هذا الخلاف مسئلة وهي هذه من حلف ان لا ياكل من هذه الحنطة فعند ابي حنيفة يقع حقيقة على عينها دون ما يتخذ منها وعندهما يقع عليه وعلى ما يتخذ منها على العموم مجازا قالوا هذا

الخلاف مبني على اصلين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وبه قال ابو حنيفة لان في التكلم الرجحان
للحقيقة اذ الاصل في الاطلاق هو وثانيهما انه خلف عنها في الحكم وبه قالا لان في الحكم رجحانا للمجاز لانه
يطلق على الحقيقة والمجاز معا كما عرفت في المثال فصار مشتملا على حكم الحقيقة ايضا فصار اولى
قال السادسة يعدل اقول المسئلة السادسة فيما يوجب العدول عن لفظ الحقيقة ويدعو الى (بلغ)
التكلم بالمجاز العدول عن الحقيقة الى المجاز اما ان يكون لامر يرجع الى الحقيقة او الى المجاز والراجع الى
الحقيقة اما ان يكون راجعا الى لفظه او معناه والراجع الى لفظه اما ان يكون لجوهر اللفظ بان يكون اللفظ
الدال على الشيء بالحقيقة ثقيلا على اللسان اما لثقل حروفه كالخنفقيق اسم للداهية او لثقل تركيبه كالجحلنجع
لطول العنق من الظباء والنوق والمجازي يكون سهلا على اللسان لما يضاد المعنيين واما ان يكون لاحوال
عارضة له مثل ان لا يكون اللفظ الحقيقي صالحا للقافية والسجع وساير اصناف البديع والمجازي
صالح والراجع الى معنى الحقيقة مثل حقارة معناه واستقذاره فترك الحقيقة لذلك ويعدل الى
المجاز بدلها منه كما يعبر عن قضاء الحاجة بالغائط الذي هو اسم للمكان المطمئن من الارض والراجع الى
المجاز ايضا اما ان يكون راجعا الى لفظه لكون اللفظ المجازي بليغا والحقيقي غير بليغ كما يعبر عن
السرور بالاصابة واما ان يكون راجعا الى معناه اما لعظمته كما يعبر عن فلان بالمجلس العالي
تعالى سلام على المجلس العالي فترك الحقيقة لاجل التعظيم او لزيادة بيان لتقوية حال المذكور كما
يعبر عن الشجاع بالاسد فانه لو قال رايت انسانا يشبه الاسد في الشجاعة لم يكن المبالغة كما اذا قال رايت
اسدا وتحقيق هذا الى علم البيان قال السابعة اللفظ اقول المسئلة السابعة في بيان عدم المعاندة بين الحقيقة
والمجاز وجودا وعدما فيقول اللفظ الواحد قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كاللفظ في الوضع الاول قبل
استعماله فيه وفي غيره لان الاستعمال جزء لمفهوم كل منهما او لازم له كما مر قبل الاستعمال لا يكون احدهما واللفظ
قد يكون بالنسبة الى معنى واحد حقيقة ومجازا معا بحسب اصطلاحين كلفظ الدابة بالنسبة الى الحمار فانه
حقيقة لغوية ومجاز عرفي لكون الدابة في العرف مخصوصة بالفرس والبغل والحمار وانما قلنا بالنسبة الى معنى
واحد لان كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا معا بالنسبة الى معنيين لا يحتاج الى بيان لكثرته ووقوعه وانما
قلنا بحسب اصطلاحين اذ يمتنع ان يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا معا
باصطلاح واحد والا يلزم ان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وغير موضوع له في اصطلاح واحد
وانه محال واذا جاز ان يكون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا معا وان لا يكون حقيقة ولا مجازا معا فلا تكون
بين الحقيقة والمجاز منع الجمع ولا منع الخلو قال الثامنة علامة الحقيقة اقول المسئلة الثامنة في بيان
علامة الحقيقة والمجاز علامة الحقيقة بحسب ما اورده المصنف ثلثة الاول سبق المعنى الى فهم
السامع العارف باللغة عند سماع اللفظ من غير قرينة وانما كان علامة الحقيقة لان اللفظ لو لم يكن
موضوعا لذلك المعنى لما سبق الى فهمه دون غيره الثاني عراء اللفظ عن القرينة عند استعماله مثلا
اذا استعمل اللفظ في احد المعنيين بلا قرينة وفي الاخر بقرينة دل على ان اللفظ حقيقة بالنسبة الى المعنى الذي
استعمل فيه بدون القرينة والامام اقتصر على ذكر اللفظ وعلامة المجاز بحسب ما اورده المصنف ايضا
ثلثة الاول الاطلاق على المستحيل اي اذا اطلق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به علم انه في اصل اللغة غير موضوع
له فيعلم انه مجاز فيه مثل واسال القرية فان السوال عن القرية يستحيل الثاني اعمال اللفظ في المعنى المنسي
سواء كان عرفيا او شرعيا او اصطلاحيا كالدابة فانها في اللغة موضوعة لكل ما يدب على الارض ثم خصص

في العرف

97

في العرف العام بالفرس والبغل والحمار فاستعماله في الحمار فاذا استعملت في العرف بالحمار علم كونه مجازا عرفيا قال
الفصل السابع في التعارض اقول الفصل السابع من هذا الباب في التعارض الحاصل بين الامور التي تخل بفهم
مراد المتكلم من اللفظ وترجيح ما هو الراجح من المتعارضين عند المعارضة فنقول الامور التي تخل بفهم مراد
المتكلم من اللفظ منحصرة في احتمالات خمسة احتمال الاشتراك والنقل والمجاز والاضمار والتخصيص لانه
كلما وجد شيء من هذه الخمسة حصل خلل في الفهم وذلك ظاهر وكلما انتفت هذه الخمسة لم يبق خلل اصلا
لانه اذا انتفى احتمال الاشتراك علم ان اللفظ موضوع لحقيقة واحدة بحسب اللغة لكن لا يتعين المراد لاحتمال
كونه منقولا منها الى معنى اخر فاذا انتفى النقل ايضا علم ان اللفظ له حقيقة واحدة لم ينقل
منها الى غيرها لكنه لا يتعين المراد ح ايضا لاحتمال كونه مجازا لجواز ان لا يريد المتكلم بهذا اللفظ معناه الحقيقي
بل يريد معناه المجازي فاذا انتفى المجاز ايضا علم ان المراد باللفظ ليس غير ما وضع له لكنه لا يتعين
المراد ح ايضا لاحتمال ان يكون لفظ مضمرا بسببه لا يمكن حمله على مدلوله الحقيقي فاذا انتفى الاضمار
ايضا تعين كون المراد من اللفظ ما وضع له لا غير لكنه لا يتعين المراد من جميع الوجوه لاحتمال التخصيص
اذ يجوز ان يكون المراد بعض ما وضع له دون جميعه لاحتمال كونه عاما مخصصا واذا انتفى التخصيص
ايضا انتفى الخلل بالكلية وحصل الفهم التام من غير اختلال لما علم ان المراد به جميع ما وضع له قطعا
علم انحصار الامور المخلة بالفهم والتعارض بين هذه الخمسة يقع على عشرة اوجه لان نسبة الواحد
الى الاربعة الباقية من غير تكرار تكون عشرة وللتوضيح في هذه الصورة فنقول التعارض بين الاشتراك والاربعة
الباقية يقع على اربعة اوجه والتعارض بين النقل والثلثة الباقية على ثلثة وبين المجاز والوجهين الباقيين
على وجهين وبين الاضمار والتخصيص على وجه واحد فكان المجموع عشرة اوجه والمصنف ذكرها على الترتيب
في عشر مسائل وبين كل معارضة بترجيح ما هو الراجح منها وبدا بالمعارضات بين الاشتراك والاربعة الباقية
فقال المسئلة الاولى في التعارض الواقع بين الاشتراك والنقل اذا تعارض الاشتراك والنقل فالنقل اولى
من الاشتراك لافراد النقل ولو عدم احتمال الغير في الحالتين اعني الحالة التي قبل نقله وبعده فيتعين مدلوله اما قبل
النقل فلتعين المعنى اللغوي واما بعده فلتعين المعنى المنقول اليه بخلاف المشترك فانه مجمل دائما فلا يتعين
المراد منه في شيء من الاوقات وكان النقل اولى مثاله الزكوة فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين النماء والقدر المخرج
من النصاب ويحتمل ان يكون موضوعا للنماء فقط ثم نقل الى القدر المخرج فاذا وقع التعارض بين هذين
الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فالقول بالنقل اولى لما عرفت المسئلة الثانية في التعارض الواقع بين الاشتراك
والمجاز اذا وقع التعارض بينهما فالمجاز اولى لان المجاز خير من الاشتراك لوجهين احدهما ان المجاز اكثر
من الاشتراك في اللغة بالاستقراء حتى بالغ ابن جني وقال اكثر اللغات مجاز وثانيهما ان المجاز معمول في المعنى المراد في الصورتين
اي سواء استعمل مع القرينة او دونها لانه ان كان مع القرينة حمل على المعنى المجازي وان كان دونها حمل على المعنى
الحقيقي فلا اجمال فيه على التقديرين بخلاف المشترك فانه بدون القرينة لا يفيد المراد حقيقة لاحتمال الاخر
وما يفيد المراد بكونه معمولا في جميع احواله احسن مما يفيده في بعض الاحوال ويكون مهملا في البعض لان
الاصل اعمال اللفظ لا اهماله مثاله النكاح فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين المباشرة والعقد المخصوص
ويحتمل ان يكون موضوعا للعقد ثم استعمل في المباشرة مجازا من باب اطلاق السبب على المسبب فاذا
وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فالقول بالمجاز اولى لما عرفت من الوجهين المسئلة
الثالثة في التعارض الواقع بين الاشتراك والاضمار اذا وقع التعارض بينهما فالاضمار اولى لكونه خيرا

من الاشتراك لان احتياج الاضمار الى القرينة في صورة واحدة وذلك حيث تعذر المضمر لا حيث تعين واحتياج
الاشتراك الى القرينة في الصورتين او اكثر فيكون احتمال الاضمار مختصا ببعض الصور واحتمال الاشتراك
عاما في كل الصور فكان الاشتراك اخل بالفهم فكان الاضمار اولى مثاله قوله تعالى واسال القرية فانه يحتمل
ان تكون القرية مشتركا بين الموضع والاهل ويحتمل ان يكون موضوعا للموضع والاهل مضمر فيه فالقول
عند تعارض هذين الاحتمالين اولى لما عرفت المسئلة الرابعة في التعارض بين الاشتراك والتخصيص
فاذا وقع التعارض بينهما فاحتمال التخصيص اولى لان التخصيص خير من المجاز كما سياتي في المسئلة
التاسعة والمجاز خير من الاشتراك كما مر في المسئلة الثانية مثاله قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
فانه يحتمل ان يكون مشتركا بين العقد والمباشرة حتى تكون معنى الاية تحريم موطوءة الاب ومنكوحته
من غير الوطي ويحتمل ان تكون النكاح مختصا بالعقد والمباشرة خص عنه الفاسد حتى يكون معنى الاية
تحريم منكوحة الاب بالعقد الصحيح من غير وطي دون المنكوحة بالعقد الفاسد كذلك حتى تجوز
نكاح من نكحها الاب بالنكاح الفاسد من غير وطي واذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين
فالقول بالتخصيص اولى من القول بالاشتراك قال الخامس المجاز خير اقول هذه
في المعارضات الثلث الواقع بين النقل والثلثة الباقية وهي المجاز والاضمار والتخصيص
فنقول المسئلة الخامسة في التعارض الواقع بين النقل والمجاز اذا وقع التعارض بينهما فالمجاز
اولى لان النقل يستلزم نسخ الاول اي هجران الاستعمال في المنقول عنه وذلك يتوقف على اتفاق
اهل اللسان قاطبة على تغيير الوضع وذلك متعسر بخلاف المجاز فانه يتوقف على قرينة تمنع
المخاطب عن فهم الحقيقة وذلك متيسر فكان المجاز اولى مثاله الصلوة فانها في اللغة الدعاء واستعمالها
في المعنى الشرعي يحتمل ان يجوز بطريق النقل ويحتمل ان تكون بطريق المجاز من باب اطلاق الجزء
على الكل فاذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فالقول بالمجاز اولى لما عرفت
المسئلة السادسة في التعارض الواقع بين النقل والاضمار اذا وقع التعارض بينهما فالاضمار اولى لان
الاضمار مثل المجاز كما ستعرفه في المسئلة السابعة والمجاز خير من النقل لما عرفت في المسئلة الخامسة
فالاضمار خير من النقل لان مساوي الراجح على شيء راجح على ذلك الشيء مثاله قوله وحرم الربوا والربوا
في اللغة الزيادة ويحتمل ان يكون لفظ الربوا في الاية باقيا على حقيقته اللغوية ولفظ الاخذ مضمرا
حتى يكون معنى الاية وحرم اخذ الربوا ويحتمل ان يكون الربوا منقولا عن حقيقته اللغوية الى العقد
المشتمل على الزيادة في النقدين والمطعومين او المكيلين على اختلاف المذهبين حتى يصير معنى الاية
وحرم العقد المشتمل على الزيادة فيهما واذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ
فاحتمال الاضمار اولى لمثل ما ذكرنا المسئلة السابعة في التعارض الواقع بين النقل والتخصيص
اذا وقع التعارض بينهما فالتخصيص اولى لما تقدم في المسئلة الرابعة من ان التخصيص
خير من المجاز مخيلا اياها على ما سياتي والمجاز خير من النقل كما بينا في المسئلة الخامسة مثاله قوله تعالى احل الله
البيع فانه في اللغة موضوع للعقد المطلق وهو مبادلة مال بمال مطلقا والحلال في الشرع انما هو العقد
المستجمع لشرايط الصحة فاللفظ في الاية وان كان مطلقا لكنه يحتمل ان يكون عاما خص عنه العقد الفاسد
حتى يكون البيع المذكور في الاية عاما مخصصا ويحتمل ان يكون منقولا عن معناه اللغوي الى العقد المستجمع
لشرايط الصحة حتى يكون المذكور في الاية منقولا شرعيا فاذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في

فاذا وقع التعارض بينهما فالقول بالاضمار

بلغ

فالتخصيص خير من النقل

٢١

مثل هذا اللفظ فالقول بالتخصيص اولى لما عرفت قال السادس الاضمار اقول هاتان المسئلتان مما
يتعلق بالتعارضات الواقعتان بين المجاز والوجهين الباقيين اعني الاضمار والتخصيص فنقول المسئلة الثامنة في التعارض
بين المجاز والاضمار اذا وقع التعارض بينهما فهما مثلان لا ترجيح لاحدهما على الاخر لاستوائهما في استدعاء القرينة
المانعة عن فهم الظاهر وفي توقع وقوع الخفاء في كل منهما في تعيين المضمر والمجاز مثل قول القائل لمن لا يكون ابنه
هذا ابني فانه يحتمل ان يكون مجازا يريد به انه معزز محبوب ويحتمل ان يكون لفظ مثل مضمرا ويريد
به انه مثل ابني واذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فلا رجحان لاحدهما
على الاخر كما قررنا المسئلة التاسعة في التعارض بين المجاز والتخصيص اذا وقع التعارض بينهما
فالتخصيص خير من المجاز لان الباقي من مفهوم اللفظ بعد التخصيص متعين لان في صورة التخصيص
انعقد اللفظ دليلا على كل الافراد فاذا خرج البعض بدليل بقي معتبرا في الباقي من غير احتياج الى
تامل واجتهاد والباقي بعد خروج الحقيقة بقرينة صارفة للفظ الى المجاز ربما لم يتعين بان يكون
للفظ مجازات متساوية والمتعين للفهم دائما اولى مما يتعين وقتا ما مثاله قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر
اسم الله عليه فانه يحتمل ان يكون المراد عدم ذكر التسمية الحقيقية اي ما ترك التلفظ باسم الله عليه عند
ذبحه وخص عنه المتروك التسمية بالنسيان ويحتمل ان يكون المراد به المجاز اي غير المذبوح شرعا
واذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين في مثل هذا اللفظ فالتخصيص اولى قال العاشر
التخصيص اقول المسئلة العاشرة في التعارض الواقع بين الاضمار والتخصيص فنقول اذا وقع
التعارض بينهما فالتخصيص خير من الاضمار لما مر في المسئلة الثامنة من ان الاضمار والمجاز متساويان
ومر ايضا في المسئلة التاسعة ان التخصيص خير من المجاز فيكون التخصيص خيرا من الاضمار لانه
خير مما يساويه اعني المجاز مثاله قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة فالاية تحتمل الاضمار حتى يكون معناها
ولكم في شرعية القصاص حيوة بسبب قتل القاتل لانزجار الناس عن القتل ويحتمل ان يكون عاما وخص عنه المقتص منه
واعلم ان المجتهد معاربان لان على تقدير الاضمار ايضا خص عنه المقتص منه قال تنبيه الاشتراك
اقول لما حصل من المباحث السابقة ان التخصيص راجح على الكل اراد ان تنبه الى ذكر التخصيص
انما هو التخصيص بحسب الاعيان دون الازمان لان التخصيص بحسب الازمان هو النسخ
كما سياتي وهو غير راجح على الكل بل المرجوح بالنسبة الى الكل والاشتراك راجح عليه لان الاشتراك
لا يبطل الخطاب بل يورث التوقف الى ظهور المراد منه والنسخ يبطله بالكلية كما ستعلم فيكون
الاشتراك راجحا عليه اذ الاصل عدم بطلان الخطاب ثم الاشتراك قد يقع بين علمين كما اذا
سمي شخصان بعلم واحد وقد يقع بين علم ومعنى كيعقوب فانه مشترك بين العلم والحجل المذكور وقد
يقع بين معنيين ومثاله ظاهر والاشتراك بين علمين خير من الاشتراك بين علم ومعنى وما هو بين علم
ومعنى خير مما هو بين معنيين لان الاشتراك انما كان على خلاف الاصل لاجل الالتباس فحيث كان الالتباس
اقل كان اقرب الى الاصل وارجح والالتباس في الاعلام اقل مما في اسماء المعاني لان الاعلام تطلق على اشخاص
معدودة واسماء المعاني تتناول المسمى اي في ذات كان من الافراد الغير المتناهية ولا شك ان الالتباس
في الاشخاص المعدودة اقل وقوعا مما في الافراد الغير المتناهية قال الفصل الثامن اقول
الفصل الثامن من هذا الباب في تفسير احرف تحتاج الفقهاء الى معرفة معانيها لارتباط معرفة
بعض الاحكام الفقهية بتحقيقها وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في بيان معنى واو العطف اختلف

المسئلة

بلغ

الائمة في معناها فقال بعضهم انها للترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وقال الباقون
انها للجمع المطلق على معنى انها يدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في الحكم فقط وهذا هو المذهب المختار واحتج المصنف عليه بوجوه الاول اجماع النحاة عليه
لانه نقل عن ابي علي الفارسي انه قال اجمع نحاة البصرة والكوفة على ان الواو للجمع المطلق حتى
ان سيبويه نص على ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه ٢ ان الواو العاطفة يستعمل حيث
يمتنع الترتيب اما المفهوم الفعل نحو تقاتل زيد وعمرو فان مفهوم التقاتل هو الاحد في فعل
القتال معا ومع المعية تمتنع الترتيب واما القرينة تمنع عنه مثل جاء زيد وعمرو قبله فانه لو
كان للترتيب فيه لتناقض الكلام لكنه لم يتناقض اتفاقا واذا صح استعمالها حيث يمتنع الترتيب
كانت للجمع المطلق اجماعا اذ لا قايل بالفصل قال ابن الحاجب استعمالها للجمع المطلق في هذه الصورة
مجاز لما سيتبين انها للترتيب وفيه نظر لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وما ذكروا انها للترتيب مدخول
لما سيتبين ٣ ان اهل اللغة جعلوا واو العطف في الاسماء المختلفة بمنزلة الجمع والتثنية في الاسماء
المتماثلة لانهم لما لم يتمكنوا من جمع الاسماء المختلفة وتثنيتها استعملوا واو العطف فيها والجمع والتثنية
لا يوجبان الترتيب اتفاقا بل يفيدان الاشتراك في الحكم فكذا واو العطف فيتسلط عليه لو كانت واو
العطف بمنزلة التثنية من غير اشعار بالترتيب لما انكر النبي عليه السلام على من خطب واثنى وسمى ولم
يعطف وذلك ان اعرابيا قام بين يدي رسول الله صلعم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى
ومن عصاهما فقد غوى فقال رسول الله عليه السلام بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى
ولو كانت الواو للجمع المطلق كالتثنية ولا ترتيب لما افاد العطف منكرا عليه التثنية لانه لم يكن
بين العبارتين فرق فلما انكر التثنية وافتى بالعطف علم انها للترتيب قلنا في الجواب عنه ان
الواو في قوله عليه السلام ومن عصى الله ورسوله ليست للترتيب اذ لا ترتيب بين المعصيتين لامتناع انفكاك احدهما
عن الاخرى فاذا لم يكن للترتيب كان للجمع وانما انكر ذلك لانه لو لم يفرد اسم الله بالذكر فقد ترك تعظيمه
وذلك لانه ثبت في علم المعاني ان افراد الشيء بالذكر اشد تعظيما له واعترض عليه مرة اخرى فقيل لو كان
واو العطف بمنزلة التثنية حتى تكون للجمع لكان قول القائل لزوجته التي لم يدخل بها انت
طالق وطالق بمنزلة قوله لها انت طالق طلقتين فانها طلقت طلقتين وليس كذلك لانه لو كانت
الواو للترتيب كما وقعت الطلقة بالمعطوف عليه فبانت لم يقع بالمعطوف المتاخر بعده شيء ولو لم يكن
لما كانت للجمع وقعت الطلقتان بهما معا قلنا في الجواب عنه ان قوله انت طالق من صيغ الانشاء
والانشاءات انما تؤثر بحسب ترتبها في التلفظ بها اذ المعتبر في الحكم بحسب الشرع وجودها اللفظية
فاذا وجدت الصيغة الاولى اثرت في وقوع الطلاق فبانت الزوجة بها واذا بانت بها لم تؤثر الصيغة
التي وجدت بعدها لخروج الثانية عن كونها قابلة لوقوع الطلاق عليها فالترتيب فيها مستفاد
من ترتيب الالفاظ لا من الواو بخلاف ما اذا قال طالق طلقتين فان لفظ طلقتين وقعت تفسيرا لقوله
اولا انت طالق والكلام يتم باخره قال الثانية الفاء اقول المسئلة الثانية في بيان معنى الفاء العاطفة
الفاء وضعت للتعقيب اي للترتيب بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم من غير مهلة ولا تراخ كقولك
جاء زيد فعمرو اي صدر المجيء من عمرو عقيب صدوره عن زيد والدليل على كونها للتعقيب اجماع النحاة
على ذلك ومما يؤكد دلالتها على التعقيب وجوب ربط الجزاء بها اذا لم يكن فعلا اي يجب دخول الفاء

على الجزاء اذا لم يكن بلفظ الفعل نحو من دخل داري فله درهم فالجزاء لا بد ان يحصل عقيب الشرط فلو لم تكن الفاء للتعقيب
لما جاز دخولها على الجزاء الواجب وقوعه عقيب الشرط فضلا عن وجوب الدخول وانما قيد الجزاء بكونه غير فعل
لانه لو كان ماضيا بغير قد لا يدخل الفاء عليه لتاثير حروف الشرط فيه وان كان ماضيا بقد وجب دخول
الفاء عليه لعدم تاثير حروف الشرط فيه نحو قوله تعالى ان كنت قلته فقد علمته لكنه لا يجب حصول الجزاء عقيب الشرط فلا يدل
على التعقيب ولو كان مضارعا لا يجب فيه الفاء مطلقا بل بالتفصيل المذكور في كتب النحو بخلاف ما اذا كان
الجزاء جملة اسمية فانه يجب دخول الفاء عليه مطلقا واعلم ان في قوله اذا لم يكن فعلا نظرا لان الجواب
اذا كان امرا نحو قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني او نهيا كقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن
الى الكفار وجب دخول الفاء عليه كما بين في موضعه مع انه فعل فان قلت لو كانت الفاء للتعقيب
لافادته حيث كانت لكنها لا تفيده في بعض الصور كما في قوله تعالى ولا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب
فان الاسحات لا يقع عقيب الفرية لكونها في الدنيا والاسحات في الاخرة قلنا الفاء في هذه الصورة
محمولة على المجاز لما ثبت كونها حقيقة في التعقيب بالاجماع توفيقا بينهما قال الثالثة الظرفية اقول
المسئلة الثالثة في تحقيق معنى في لفظة في وضعت للظرفية سواء كانت مكانية او زمانية اما التحقيق
نحو زيد في الدار وسفري يوم الجمعة او تقديرا مثل قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل فان الجذع ليس
مكانا له حقيقة لكنه مكان تقديرا لانه لما تمكن فيه كانه مكان له قال بعض الفقهاء انه قد تجيء للسببية
كما في قوله عليه السلام في النفس المؤمنة مائة من الابل اي بسببها وهو ضعيف لانه لم يثبت مجيئها للسببية اذ لم
ينقل من احد من اهل اللغة ذلك والموجع في هذه المباحث النقل قال الرابعة من اقول المسئلة الرابعة
في تبيين معنى لفظة من اذا لم تكن زائدة في الكلام ترد لثلثة معان اذ قد ترد لابتداء الغاية نحو سرت
من البصرة الى الكوفة وقد ترد للتبعيض نحو اخذت من الدراهم وقد ترد للتبيين نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وهي حقيقة في التبيين لشموله جميع افراده اما في قوله سرت من البصرة الى الكوفة فلانه تثبت مبدا
السير واما في قولك اخذت من الدراهم فانها تبين الماخوذ واما في قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان فلانها تثبت
الرجس الذي يجب الاحتراز عنه فيكون حقيقة فيه اذ لو كانت حقيقة في كل واحد من المعاني يلزم الاشتراك
والاصل عدمه قال الخامسة الباء اقول المسئلة الخامسة في تحقيق معنى الباء اتفق الفريقان على
ان الباء اذا دخلت على الفعل اللازم جعلته متعديا اما اذا دخلت على الفعل المتعدي بنفسه هل يفيد
التجزية ام لا ففيه خلاف فان بعضهم ذهبوا الى انها تفيد التجزية محتجين عليه بحصول الفرق الضروري
بين قولنا مسحت المنديل وبين قولنا مسحت بالمنديل فان الاول يقتضي الشمول والثاني التبعيض واما
الحنفية فقد قالوا الباء في الفعل المتعدي بنفسه انما يكون للتبعيض ان لو ثبت مجيئها لكنه لم يثبت لانه
نقل عن ابي الفتح ابن جني انه قال ان الذي يقال من ان الباء للتبعيض شيء لا يعرفه اهل اللغة اي لم ينقل
عن اهل اللغة ذلك فان اثبات امثال هذه المباحث انما يكون بالنقل ورد قول ابن جني بانه شهادة على النفي
وهي غير مسموعة وفيه نظر فانه لا يدعي عدم الورود بل عدم الورود كما في مجي لفظة في للسببية وسهما فرق
قال السادسة انما اقول المسئلة السادسة في تحقيق معنى لفظة انما لفظ انما للحصر لوجهين الاول ان كلمة
انما مركبة من لفظة ان ولفظة ما ولفظة ان في اللغة للاثبات ولفظة ما للنفي فبعد التركيب يجب ان يبقى كل
منهما على معناه اذ الاصل بقاء ما كان على ما كان وح يجتمع فيه النفي والاثبات واجتماعهما اما بان يكون كلمة ان
لاثبات المذكور وكلمة ما لنفي غير المذكور او بان يكون بالعكس بان يكون كلمة ان لاثبات غير المذكور وكلمة ما لنفي

المذكور والثاني وهو الاجماع على طريق العكس بطل اتفاقا فتعين الاول وهو معنى الحصر والى ما ذكرنا اشار
بقوله وهو الحق على ما امكن وفيه نظر اما اولا فلانهما لو كانا باقيين على معنييهما الاصليين وجب ان يكون
ان في هذا التركيب ناصبة كما كانت قبل التركيب وليس كذلك اتفاقا وثانيا بان ما في هذا التركيب ليست للنفي
بل هي كافة كما في ليتما فلا يتم الدليل الثاني التمسك بقول الفصحاء كالاعشى والفرزدق فان الاعشى قال يخاطب علقمة
مفضلا عامرا عليه ولست بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر والمراد بالحصى ههنا العدد وقال الفرزدق
انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فلو لم يحمل انما في هذين البيتين على الحصر لما حصل
مقصود الشاعر وعورض هذان الوجهان الدالان على ان انما للحصر بانه لو كان انما للحصر لافادته
في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لكنها لا يفيد الحصر فيه للاجماع على ان من لا يوجل
قلبه عند ذكر الله مؤمن ايضا قلنا في الجواب عنه ان المراد بالمؤمنين المذكورين في الآية المؤمنون الكاملون
ويلزم منه ان من لا يخاف قلبه عند ذكر الله ليس بمؤمن كامل قال الفصل التاسع في كيفية الاستدلال
اقول الفصل التاسع من الباب الاول من الكتاب الاول في كيفية الاستدلال بالفاظ كتاب الله واحاديث بلغ
الرسول على الاحكام الشرعية وفي هذا الفصل خمس مسائل لان الاستدلال بالخطاب يتوقف على امرين
احدهما عدم جواز الخطاب بالمهمل اذ لو جوز الخطاب به لما دل على الحكم لامتناع دلالة المهمل على شيء وثانيهما
عدم الخطاب بما في حكم المهمل وهو ان يريد الشارع من اللفظ خلاف الظاهر من غير قرينة يدل على المراد لان
اللفظ بالنسبة اليه كالمهمل ثم ان الخطاب اما ان لا يحتاج في دلالته على الحكم الى ما ينضم اليه او يحتاج لكنه
مما يلازمه لكن لما كان الخطاب المستقل في الدلالة قد يدل على الحكم بمدلول اللفظ وقد يدل عليه بما يلزم من
من المدلول كما سيجيء انشاء الله وقد كان دلالة بعض ما يلزم من المدلول على الحكم من المسائل التي اشتهر الخلاف
فيها وفي اقسامها وجرت العادة بالكلام عليها افرد المباحث المتعلقة بها في مسئلة وهي رابعة المسائل فلذلك
صارت المسائل المورودة في هذا الفصل خمسا المسئلة الاولى في بيان عدم جواز الخطاب بالمهمل فنقول لا يجوز
ان يخاطبنا الله تعالى بلفظ مهمل لا موضوع له خلافا للحشوية لان الخطاب بالمهمل هذيان والهذيان نقص والنقص
على الله تعالى محال احتجت الحشوية على جواز الخطاب بالمهمل بامور الاول الاحتجاج بالحروف المقطعة في اوائل السور
نحو قوله تعالى كهيعص وما يشبهه فانها مهمل مع ان الله تعالى تكلم بها قلنا في الجواب عنه انها اسماء السور على ما
اختاره اهل التحقيق من المفسرين فلا يكون مهملا الثاني الاحتجاج بان الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا
الله واجب حتى يكون قوله والراسخون في العلم كلاما مستانفا اذ لو لم يقف عليه بل وقفنا على قوله والراسخون
في العلم حتى يكون عطفا على قوله الا الله فاذا اسرنا بقوله يقولون امنا كان المراد به قائلين امنا به فيكون
حالا وهو باطل لانه اما ان يكون حالا عن الله تعالى والراسخين في العلم حتى كان الله تعالى والراسخون في العلم قالوا امنا
به كل من عند ربنا وذلك في حق الله تعالى محال او يكون حالا عن الراسخين في العلم فقط وح يخصص المعطوف بالحال
دون المعطوف عليه وهو ايضا غير جائز لانه مناف للقاعدة المقررة في العربية ان المعطوف في حكم المعطوف
عليه فتعين ان الوقف على قوله الا الله واجب واذا كان الوقف عليه واجبا فقد خاطبنا الله بما لا نفهمه وهو المهمل
يؤيده ما قاله الحنفية في تفسير المتشابه والمتشابه ما لا طريق الى معرفته وفيه نظر لان المهمل ما لا وضع له لا ما لا يعلم
تاويله قلنا في الجواب عنه يجوز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا لبس كقوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب
نافلة فان قوله نافلة حال من المعطوف فقط وهو يعقوب لان النافلة ولد الولد وانما هو يعقوب دون
اسحق الثالث الاحتجاج بقوله طلعها كانه رؤوس الشياطين فانه لا موضوع له فيكون مهملا قلنا في الجواب عنه

انه موضوع للتخييل يستقبحون ذكر المتخيل ويضربون المثل به في الاستقباح قال الثانية لا يعني اقول
المسئلة الثانية لا يجوز ان يعني الشارع من كلامه خلاف الظاهر من غير ان يكون معه بيان يدل على مراده
خلافا للمرجئة فانهم ذهبوا الى ان المراد من الآيات الموعدة ليست بالوعيد على المعاصي فان الوعيد
عندهم لا يترتب على المعاصي بل انما اتى بلفظ الوعيد لتخويف الفسقة والا فان الله تعالى لا يعاقب احدا
على معصية فان رحمة الله اوسع من ذلك لنا ان اللفظ الخالي عن البيان بالنسبة الى خلاف الظاهر
مهمل والخطاب بالمهمل غير جائز لما سبق قالت المرجئة لا نسلم ان اللفظ المراد به غير الظاهر من غير بيان
مهمل فان المهمل ما لا فائدة له وهذا اللفظ له فائدة لانه اذا تكلم بكلام ظاهره يقتضي الوعيد مع انه لا يريد ذلك
حصل منه تخويف الفسقة والتخويف يفيد احجامهم عن الفسق فهذه فائدة حاصلة منه قلنا في الجواب عنه انا
لو فتحنا هذا الباب لارتفع الوثوق عن قوله تعالى اذ لا كلام الا ويحتمل ان يكون المراد منه امرا وراء ظاهره وذلك
معلوم الفساد وايضا لو كان مثل هذه الفوائد مما يمنع مهملية اللفظ لوجب ان لا يوجد في الدنيا لفظ مهمل
لان كل لفظ مهمل اذا تلفظ به المتلفظ يفيد فائدة وهي كون المتلفظ به حيا ناطقا لكن كون المهمل غير مهمل
معلوم البطلان قال الثالثة الخطاب اما اقول المسئلة الثالثة في بيان كيفية الاستدلال
بالخطاب فنقول الخطاب اما ان يدل على الحكم بمنطوقه او يدل عليه بمفهومه والمراد بالمنطوق
مدلول اللفظ وبالمفهوم ما يلزم من المدلول فان دل على الحكم بمنطوقه فان كان للفظ مدلول
شرعي يحمل عليه لان الشارع انما يعرف الشرع لا اللغة وان لم يكن له مدلول شرعي فان كان له مدلول
عرفي يحمل عليه لان الشرع يعتبر المفهوم العرفي في كثير من احكامه كالايمان وغيره وان لم يكن له مدلول
عرفي فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن المدلول اللغوي يحمل عليه لان الاصل في الاطلاق الحقيقة
وان كانت يحمل على المدلول المجازي لكون اللفظ دالا وبعذر حمله على الحقيقة فلو لم يحمل على المجاز
خرج اللفظ الدال عن ان يكون دالا وهو غير جائز وهو المراد من قوله فيحمل على الشرعي ثم العرفي ثم
اللغوي ثم المجازي وان دل اللفظ على الحكم بمفهومه اعني ما يلزم من المدلول فالمفهوم اما ان يلزم عن
معاني الالفاظ المفردة او عن حال تركيبها والاول وهو الذي يلزم المفهوم من معاني الالفاظ المفردة
وهو المراد من قوله يلزم عن مفرد واما ان يتوقف مدلول اللفظ عليه او لم يتوقف فان توقف
عليه يسمى هذه الدلالة دلالة اقتضاء سواء توقف عليه عقلا كدلالة قوله ارم على وجوب اخذ القوس وغيره
مما يتوقف عليه الرمي فان المدلول وهو الرمي يتوقف على اخذ القوس عقلا او توقف عليه شرعا كدلالة
قوله اعتق عبدك عني على التزام المخاطب على تحصيل الملك له بل لان العتق عنه يتوقف على حصول
الملك له شرعا فان قلت دلالة قوله اعتق عبدك عني على الوجوب على المخاطب تحصيل الملك للمعتق
اصالة من قبيل ما يلزم المفهوم عن المركب لا عن المفرد لانه لو لم يقرن قوله عني بقوله اعتق عبدك لما دل
على ذلك فلم عده المصنف من قبيل ما يلزم المفهوم عن المفرد قلت لا وجوب تحصيل الملك لم يفهم من مجرد
قوله اعتق ولهذا لو قال اعتق عبدا ما وهو ملك لغير المخاطب لم يفهم منه ايجاب تحصيل ملكه عليه لان يعتق
بدون التملك ح فحينئذ يكون المفهوم في هذه الصور مما يلزم عن المفرد لا عن المركب وان لم يتوقف مدلول
اللفظ على المفهوم منه يسمى ايماء ويجيء البحث عنه في باب القياس والثاني وهو الذي يلزم المفهوم عن حال تركيبها
وهو المراد بقوله او مركب اي يلزم عن مركب اما ان يكون موافقا للمنطوق في الحكم اي في الجواز والحرمة
والايجاب ونحوها او مخالفا له في ذلك فان كان موافقا للمنطوق يسمى فحوى الخطاب كدلالة تحريم التافيف

في قوله تعالى ولا تقل لهما اف على تحريم الضرب وكما يدل جواز المباشرة الى الصبح في قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر على جواز الصوم جنبا اذ لو لم يجز لوجب ان يحرم الوطء في اخر جزء
من الليل بقدر ما يقع فيه الغسل وهو مخالف لمنطوق الاية اعني جواز المباشرة الى طلوع الفجر
لكون حتى لانتهاء الغاية فالحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت في هاتين الايتين موافق للمدلول له
في محل النطق وهو التحريم في الاية الاولى والجواز في الثانية وان كان المفهوم مخالفا للمنطوق
في الحكم كدلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عدا المذكور كما سيجيء البحث عنه في المسئلة الاتية يسمى
دليل الخطاب قال تعليق الحكم اقول هذه هي المسئلة الرابعة وهي لبيان اقسام دليل
الخطاب وهي سبعة الاول مفهوم الحصر المستفاد من حرف انما الثاني مفهوم الاستثناء الثالث مفهوم
الغاية الرابع مفهوم الاسم سواء كان اسم علم او اسم جنس مشتق او غير مشتق ويقال له مفهوم اللقب
الخامس مفهوم الصفة سواء كانت زايلة او لا السادس مفهوم الشرط السابع مفهوم العدد وقد اورد ههنا
منها اربعة مفهوم اللقب ومفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم العدد وترك بقية الاقسام
لمضي البعض ومجيء الاخر فان قلت مفهوم الحصر المستفاد من نفس التركيب كحصر المبتدا في الخبر مثل
صديقي زيد غير مذكور في موضع من الكتاب قلت لان المحققين زعموا عدم افادته الحصر فلذلك
تركه راسا وفيه نظر اذا عرفت هذا فنقول تعليق الحكم بالاسم ويقال له مفهوم اللقب
لا يدل على نفي ذلك الحكم عن غير ذلك الاسم سواء كان ذلك الاسم الذي علق به الحكم اسم جنس
كقول القايل في الغنم زكوة او اسم علم كقولك زيد في الدار فان الاول لا يدل على ان لا زكوة في غير
الغنم والثاني لا يدل على ان عمرا ليس في الدار والدليل على ما قلناه انه لو دل تعليق الحكم
بالاسم على نفي ذلك الحكم عن غير ذلك الاسم لما جاز القياس لان النص الدال على ثبوت الحكم في
الاصل ان كان متناولا للفرع فلا قياس لثبوت الحكم فيه ايضا بالنص وان لم يكن متناولا فلا شك ان تخصيصه
على حكم الاصل حينئذ يكون دالا على نفي الحكم عن الفرع فلا يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس لعدم النص
على القياس لكن جواز القياس مما يسلمه الخصم فبطل القول بهذه الدلالة فان قلت هذا
الدليل على تقدير صحته انما يدل على عدم جواز بعض الاقيسة وهو ما ثبت حكم اصله بالنص
دون غيره فلا يدل على عموم جواز القياس مطلقا قلت هذا القدر يكفي في هذا البيان فان
هذا الموضع ذهب الجمهور واما ابو بكر الدقاق فقد خالف الجمهور في ذلك وذهب الى ان التخصيص
بالاسم يدل على نفي ذلك الحكم عن ما عداه لذكر الاسم محتجا بانه لا بد للتخصيص من فائدة ولا فائدة الا
نفي الحكم عما عداه وجوابه منع حصر الفايدة فيه وتعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما
لم يتصف بتلك الصفة كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فان الذات وهو الغنم له صفتان احديهما
السائمة والاخرى المعلوفة وقد علق عليه السلام الحكم وهو وجوب الزكوة باحدى صفتي الذات وهي السائمة
فانه يدل على نفي الحكم وهو الزكوة في الغنم المعلوفة لكن بشرط ان لا يظهر للتخصيص فائدة اخرى غير نفي الحكم
عما عدا المذكور اما اذا كان له فائدة اخرى مثل ما سئل عنه عليه السلام في سائمة الغنم زكوة فقال عليه السلام في سائمة الغنم زكوة
او قيل بحضرته لفلان غنم سائمة فقال عليه السلام في الغنم السائمة زكوة او كان الغرض من التخصيص المنع عن العادة
المذمومة فان من عادتهم المذمومة قتلهم الاولاد خشية الفقر فقال تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
فلا يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور بخلاف ما اذا لم يظهر فانه يدل خلافا لابي حنيفة وابن سريج والقاضي
ابي بكر

وامام الحرمين وحجة الاسلام الغزالي فانهم ذهبوا الى انه لا يدل ايضا على ان تعليق الحكم باحدى
صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور تمسكا بانه يتبادر الى الفهم من قوله مطل الغني ظلم فانه يتبادر منه الى
الفهم ان مطل غير الغني ليس بظلم ومن قوله الميت اليهودي لا يبصر فانه يتبادر منه الى الفهم ان الميت الغير
اليهودي يبصر فلذلك يستهزئ بهذا القائل ويضحك من كلامه الثاني ان ظاهر التخصيص يستدعي
فايدة والا لكان التخصيص عبثا وهو لا يليق بكلام البلغاء فضلا عن كلام الشارع وتخصيص الحكم
بالمذكور فايدته ظاهرة فالفايدة التي استدعاها التخصيص اما تخصيص الحكم بالمذكور او غيره والغير
منتف بالاصل فتعين ان الفايدة منحصرة فيه وهو المطلوب فان قلت يعني غير المذكور وهي افادة الكلام
لان الكلام بدونه ناقص غير مفيد فانه لو حذف الغنم من قوله في الغنم زكوة لم يبق الكلام مفيدا فيجوز
ان يكون للسائمة في هذا القول فايدة غير الافادة وهذا معنى قوله وان ظاهر التخصيص يستدعي فايدة
الثالث ان ترتيب الحكم على وصف يشعر بعليته لذلك الحكم كما سيعرف في باب القياس وح
فاما ان يكون لذلك الحكم علة اخرى غير ذلك الوصف او لا يكون والاول باطل اذ الاصل عدم علة اخرى فتعين
ذلك الوصف الثاني وح ينحصر العلية في ذلك الوصف اذا كان كذلك فينتفي الحكم بانتفاء الوصف لانتفاء
المعلول عند انتفاء علته واذا انتفى الحكم بانتفاء الوصف ثبت ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات
يدل على نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة وهو المطلوب وعورض هذه الادلة بوجه ما ذكرتم وان دل
على ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات يدل على نفي الحكم عما عدا المتصف بها لكن هنا ما ينفيه وهو
انه لو دل التعليق باحدى صفتي الذات على نفي الحكم عما عدا المذكور لدل عليه اما مطابقة او التزاما لان
نفي الحكم عما عدا المذكور ان كان مدلول اللفظ عليه التزاما وكلاهما منتف اما المطابقة فلان اللفظ لم
يوضع له والا لفهم منه كل احد واما الالتزام فلانتفاء شرطه وهو سبق الفهم او اللزوم الذهني فان القايل
نعم لو قال في سائمة الغنم زكوة فهو يغفل عن نفي الزكوة عن المعلوفة فان قلت ههنا احتمال اخر وهو ان يدل عليه
اللفظ تضمنا قلت التضمن ان يراد لغوي لكون الجزء لازما للكل والمراد ههنا اللغوي ولا ينتقض
قلنا في الجواب عنه ان اللفظ دل على نفي الحكم عما عدا المذكور التزاما وسبب اللزوم انه لما ثبت ان ترتيب الحكم على
وصف يدل على ذكر الوصف لذلك الحكم وثبت حصر العلية لانتفاء غيره بالاصل ثبت ان الوصف علة مساوية
لذلك الحكم واذا ثبت ذلك لزم نفي الحكم عما عدا المذكور لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي لها
وهو المطلوب اعترض عليه فقيل بان تعليق الحكم بالصفة لو دل على نفي الحكم عما عدا المذكور لكان قوله
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق دالا على جواز قتل الاولاد عند عدم الخشية عن الفقر لكنه ليس كذلك
فبطل ما ذهبتم اليه قلنا هذه الصورة ليست من صور المدعى لان المدعى ان تعليق الحكم بالصفة اذا
لم يكن لها فائدة اخرى يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور وفي هذه الصورة فايدة اخرى كما قررنا في النص
بها قال وكذا التخصيص بالشرط اقول وكذا التخصيص بالشرط وهو تعليق الحكم على شيء بكلمة
ان يدل على نفي الحكم عما انتفى فيه الشيء مثل قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يدل على عدم وجوب
الانفاق عند عدم الحمل لما مر في الدلائل في مفهوم الصفة ويدل عليه لفظ كذا ولان كلمة ان اذا دخلت
على شيء جعلته شرطا باجماع اهل العربية والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط لان شرط الشيء عبارة
عما يتوقف عليه الشيء ولا يتوقف عليه قيل بان تسمية كلمة ان حرف الشرط اصطلاح النحاة فلا نسلم انها موضوعة
للشرط بالمعنى المذكور لغة فيكون منقولة عن موضوعها الاصلي فلا يفيد قلنا انها غير منقولة عن موضوعها

الاصلي بل هي مستعمله فيه اذ الاصل عدم النقل اعترض من اخرى وقيل سلمنا ان كلمة ان وضعت للمشروط
لكن لا انها انتفاء الشرط بانتفاء المشروط وانما يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل ... قلنا في جوابه لو
كان للشرط بدل يقوم مقامه فح يكون الشرط احدهما اعني البدل او المبدل عنه فاذا فرض شرطا لم يكن مشروطا
وح اذا لم ينتف المشروط بانتفائه لا يقدح في مدعانا ولهو المراد بقوله ولهو غير المدعى لان المدعى
ان المشروط ينتفي بانتفاء الشرط لا ان المشروط ينتفي بانتفاء غير الشرط حتى اذا لم ينتف يبطل مدعانا
ثم اذا عورض وقيل ما ذكرتم وان دل على ان الحكم المعلق بالشرط يدل على نفي الحكم لما انتفى فيه الشرط
ولكن ههنا ما ينفيه فان قوله تع ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا علق الحكم وهو النهي عن
الاكراه على الشرط وهو ارادة التحصن مع انه ليس دالا على جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن لان الاكراه
على البغاء حرام سواء اردن التحصن ام لا قلنا في الجواب عنه لا نم ان حرمة الاكراه لا ينتفي بانتفاء ارادة التحصن
لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء وح ينتفي الاكراه على البغاء فلا يتعلق النهي به وفيه نظر
لانا لا نم انهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء لجواز ان لا يردن شيئا منهما سلمناه لكن لا يلزم من امتناع
الاكراه عدم تعلق النهي به لان النهي عن الشي لا يقتضي وجوده قال الفاضل المراغي لو غير الجواب بتغيير لطيف
كما يقال لم قلتم بان الحرمة ثابتة فيه قوله لو انتفت لحصل الجواز قلنا لا نم الجواز اذا لم يردن البغاء وامتناع
الاكراه على المراد فيكون الانتفاء بامتناعها لا لحصول الجواز لم يرد السوال الاول اقول لو غير اصل
السوال بتغيير لطيف كما يقول جاز انتفاء ارادة التحصن بعدم ارادة شي منهما وح يلزم جواز الاكراه
عملا بمفهوم الشرط مع انه لا يجوز اصلا لم يتوجه الجواب المذكور والاولى ان يقال في الجواب عن السوال
الاول ان التخصيص في هذا الشرط ههنا خرج مخرج الاغلب لان الاكراه على الزنا انما يتحقق غالبا في حق من
يريد التحصن وح لا يكون دالا على المفهوم كما مر في مفهوم الصفة لان ذكر شرط في مفهوم المخالفة مطلقا
او نقول لا نم ان الجواز هنا ليس بثابت نظرا الى المفهوم وانما لم يثبت لحصول الاجماع المعارض له الراجح
عليه وعن السوال الثاني ان النهي عن الشي لا يقتضي جوازه والا لكان النهي عنه عبثا لكونه غير مقدور قال
والتخصيص بالعدد الخ اقول المختار عند المصنف تاسيا بالحاصل ان التخصيص بالعدد لا يدل على عدم
الحكم عن الزايد على ذلك العدد او الناقص عنه بمجرد العدد لان الاعداد وان لم تتخالف بالحقيقة جاز اشتراكها
في حكم وان تخالف فيها فكذلك كلا ان المتخالفين قد يشتركان في حكم والحق فيه التفصيل وهو ان يقول العدد الذي
علق به الحكم اما ان يكون علة لذلك الحكم اولا فان كان علة له فالتعليق يدل على ثبوت ذلك الحكم في الزايد عليه
لكون العلة وهو ذلك العدد موجودا في الزايد دون الناقص كقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان
القلتين علة لاندفاع النجاسة فان زاد على القلتين يطهر ايضا وان نقص لا وان لم يكن العدد علة لذلك
الحكم فان كان الحكم حظر التحريم كجلد الزاني على المائة او كراهة ككراهة غسل اعضاء الوضوء اربع مرات
دل على التحريم والكراهيه فيما فوقه دون ما دونه وان كان اي الحكم ايجابا كوجوب خمس صلوات او اباحة
كاباحة نكاح اربع زوجات او ندبا كالتصدق بدينار في وطي الحائض دل على ثبوت مثله في الناقص دون الزايد
قال الخامسة النص الخ اقول قد عرفت في صدر الفصل ان الخطاب الوارد من الشرع اما ان يستقل بافادة
الحكم وقد مر البحث في كيفية دلالته او لا يستقل بالافادة بل يحتاج الى مقارن ينضم اليه حتى يفيد حكما وح فالمقارن
له اما دليل او قرينة حالية كشهادة حال المتكلم والاول اما نص او اجماع او قياس والنص المقارن لنص
اخر اما ان يكون بحيث يدل كل منهما على مقدمة من مقدمتي الدليل منتج لانه قوله تع افعصيت امري

مع قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم على ان تارك الامر يستحق النار فان قوله افعصيت
امري يدل على ... ان تارك الامر عاص وقوله ومن يعص الله يدل على مقدمة اخرى وهي ان كل
عاص يستحق النار ومما ينتج ان هذا المطلوب او يكون احد النصين دالا على ثبوت الحكم في شي اخر
والاخر دالا على ثبوت بعض ذلك الحكم لاحدهما فقط فوجب القطع بان باقي الحكم ثابت للثاني مثل دلالة
قوله تع وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان
يتم الرضاعة على ان مدة الحمل ستة اشهر فان قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان مدة الشيئين
وهما الحمل والرضاع ثلثون شهرا وقوله والوالدات يرضعن اولادهن على ان بعض هذه المدة وهي اربعة
وعشرون شهرا اعني حولين كاملين انما هي مدة الرضاع فوجب الحكم بان باقي المدة وهي ستة اشهر مدة
الحمل واما الاجماع المقارن للنص في دلالته على شي فكدلالة ما دل على ارث الخالة في النص نحو قوله تع واولو
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله مع الاجماع الدال على ان الخالة بمثابة الخال في النسبة الى الميت
لكون كل منهما فرعا لاصل اصل الميت على ارث الخالة واما القياس المقارن للنص في الدلالة فمثل دلالة
النص الدال على حرمة الربوا في البر مع القياس الدال على ان التفاح مثله على الحكم بحرمة الربوا في التفاح
واما ضم النص الى قرينة حالية كشهادة حال المتكلم مثل دلالة قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة مع شهادة
حال المتكلم وهو انه عليه السلام بعث لبيان الاحكام الشرعية دون اللغوية على ان المراد منه بيان المبيح للسفر
دون بيان اقل الجمع قال الباب الثاني في الاوامر اقول الباب الثاني في المباحث المتعلقة بالاوامر
والنواهي وفي هذا الباب فصول ثلثة لان البحث فيه اما ان يكون عن الامر او عن النهي وما يكون بحثا عن الامر
اما ان يكون بحثا عن مدلول لفظ الامر او عن مدلول صيغته فلذلك كانت الفصول المباحثة عن الاوامر
والنواهي ثلثة الفصل الاول في بيان مدلول لفظ الامر اتفقوا على انه حقيقة في القول الطالب للفعل
ثم افترقوا فقال بعضهم مفهوم الامر هذا فقط سواء صدر عمن هو اعلى رتبة من المطلوب منه او عمن
هو ادنى رتبة او ممن يساويه في الرتبة واختار المصنف هو هذا واعتبر المعتزلة قيد العلو في ماهية
الامر انهم قالوا الامر يجب ان يكون اعلى رتبة من المامور حتى يسمى القول الطالب امرا محتجين باستقباح
العرف قول القايل امرت الامير واستحسان قوله سالته فلولا اعتبار علو الرتبة لما كان كذلك واعتبر
ابو الحسين البصري فيه الاستعلاء في تعريفه اي يجب ان يعد الامر نفسه اعلى رتبة من المامور لان من هو
اعلى رتبة من الغير لو قال له على سبيل الخضوع افعل لا يقال انه امره ولو قال من هو ادنى رتبة منه
افعل على سبيل الاستعلاء قيل انه امره فعلم بان مدار الامر على اعتبار الاستعلاء واحتج المصنف
على ما اختاره بان اعتبار الشرطين فاسد بقوله تع حكاية عن فرعون حين استشار قومه ماذا تامرون
فانه اطلق الامر على القول الطالب للفعل الصادر عن قوم فرعون بلا علو لان فرعون كان اعلى رتبة
منهم ولا استعلاء لانه كان بين ايديهم واذا ثبت كون الامر حقيقة في القول المخصوص لا يكون حقيقة في
غيره والا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل فان قلت لو لم يكن حقيقة في الغير لكان مجازا وهو ايضا
خلاف الاصل قلت سلمنا لكن المجاز خير من الاشتراك لما عرفت وذهب بعض الفقهاء الى ان لفظ الامر مشترك
بين القول المخصوص والفعل لكونه حقيقة في الفعل ايضا لان الامر يطلق على الفعل مثل قوله تع وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر اي فعلنا وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله والاصل في الاطلاق الحقيقة
فلنفي الجواب عنه لما بطل كونه حقيقة في غير القول المخصوص فاذا اطلق على الفعل كان مجازا

فالمراد بلفظ الامر في الاية الثانية مجازا على ان المراد منه في الاية الاولى لو كان هو الفعل يلزم اتحاد افعاله
وصدق كل منها دفعة كلمح بالبصر وهو باطل فوجب صرفه عنه وح جاز ان يكون المراد الشان ومعناه ان
شاننا شئ واحد وهو انا اذا اردنا شيئا ان نقول له كن فيكون وحمل الامر على الشان في الاية الثانية اشمل
لوجهه بالنسبة الى الفعل قال الامام في المحصول والاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية الثانية هو القول
لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه فيما امرهم به ثم قال وما امر فرعون برشيد قال
ابو الحسين البصري لفظ الامر مشترك بين معان خمسة القول المخصوص والفعل والشئ والصفة والشان
لانه اذا اطلق لفظ الامر غير مقيد بما يخصه باحد الامور الخمسة وقيل امر فلان تردد الذهن وتوقف
ولم يدر اى هذه الامور اريد فاذا قيد بشئ من المخصصات وقيل امر بالصلوة او فعل امره او تحرك لامر
او سار لامر او امر مستقيم عقل السامع من الاول القول ومن الثاني الفعل ومن الثالث الشئ ومن الرابع
الصفة ومن الخامس الشان وتردد الذهن عند سماع لفظه بدون القرينة في معانيها علامة اشتراكه
بينها قلنا في الجواب عنه لا نم تردد الذهن عند اطلاقه مطلقا بل يتبادر القول المخصوص الى الفهم قال
الحنفي وللقايل ان يقول هذا المنع يبطل هذه الخاصية للمشترك لاطراده في كل مشترك وجوابه منع اطراد
اطراد المنع فان في المشتركات ما لا يمكن دعوى تبادر احد معانيه كالجون والقرء مثلا قال
الثانية الطلب اقول المسئلة الثانية في بيان ماهية الطلب وانما احتاج الى بيانه لانه لما اخذ
في تفسير الامر اراد بيان صيغته فقال الطلب بديهي التصور اذ كل احد ممن لم يمارس الحدود والرسوم
يدرك التفرقة بين طلب الفعل وطلب الترك بالبديهة بدليل انه يأمر في مقام الامر وينهى في مقام النهي
فلولا ان ماهية الطلب بديهية لم يتات منه ذلك والطلب ليس نفس العبارات والصيغ لان الطلب
حقيقة واحدة لا تختلف باختلاف الامم والنواحي والصيغ والعبارات تختلف باختلافها وكذا الطلب
غير الارادة خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان ماهية الطلب هي ارادة المامور به لنا على ان الطلب غير
الارادة وجهان الاول ان ايمان الكافر مامور به بالاجماع وليس بمراد لما عرفت في مسئلة التكليف بالمح
ان الله تعالى اخبر عن ابي لهب بانه لا يؤمن فيكون ايمانه معلوم اللاوقوع فلا يكون مرادا اذ يستحيل ارادة ما
علم استحالته واذا كان ايمانه مامورا وليس بمراد فلا يكون الامر نفس الارادة وفيه نظر فان للمعتزلة
ان يقولوا يستحيل طلب ما علم استحالته الثاني ان المهدد لعذره في ضرب عبده فانه انما يضربه لانه لا يمتثل
امره اذا اراد عصيان العبد بامره ليعلم من يلزمه على ذلك ولا يريد منه ذلك حذرا من اللوم وفيه
نظر فان هذه الصورة يدل على استعمال صيغة الامر فيها لا يدل على المامور به ولا يدل على وقوع الطلب
بدون الارادة اذ انفكاك الطلب عنها ممنوع واعلم ان هذين الوجهين لما دلا على المغايرة بينهما دلا
على اشتراط الامر بالارادة اذ لو كانت شرطا للامر لامتنع وجوده بدونها لامتناع وجود المشروط
بدون الشرط لكن الوجهين دلا على وقوع الامر بغير الارادة فلم يكن شرطا واعترف ابو على الجبائي
وابنه ابو هاشم بالتغاير بين مفهوم الامر ومفهوم الارادة لكنهما شرطا الارادة في دلالة صيغة الامر على
الطلب فلا صيغة الامر كما ترد للطلب ترد للتهديد ايضا كما سيجئ مثاله فلا بد من مميز غير احدهما عن الاخر
ولا مميز الا الارادة لكون المامور به مرادا في الطلب غير مراد في التهديد قلت الجواب عنه ان دلالة الالفاظ
على معانيها انما هي بحسب وضع اللفظ لها ولا تكون صيغة الامر مجازا في التهديد حقيقة في الطلب كاف في الفرق
بينهما فوجب عند اطلاقه مطلقا حمله على الحقيقة وهو الطلب قال الفصل الثاني في صيغه اقول بلغ

الفصل الثاني في بيان مدلول صيغة الامر حقيقة ومجازا قال الاصوليون صيغة افعل ترد على ستة
عشر وجها لانضمام قراين تدل عليها الاول الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة فان قوله اقيموا مفيد للايجاب
ولا يحتاج في افادته الى قرينة لانه حقيقة في الايجاب كما سيجئ الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم
فيهم خيرا واتوهم من مال الله الذي اتاكم فان كل واحد من الكتابة وايتاء المال لما كان مقتضيا للثواب
غير مستلزم تركه للعقاب كان مندوبا ويقرب منه التاديب كقوله عليه السلام لابن عباس كل مما يليك فان
الادب مندوب اليه الثالث الارشاد كقوله فاستشهدوا فان الله تعالى ارشد العباد عند المداينة الى
الاستشهاد رعاية لمصلحتهم والفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الاخرة والارشاد
لمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله الرابع الاباحة كقوله تعالى
كلوا واشربوا فان الاكل والشرب مباحان لكن يجب ان يكون الاباحة معلومة من غير هذا النص حتى يكون
قرينة لحمله على الاباحة الخامس التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم فانه فهم بالقرينة انها مذكورة في معرض
التهديد ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا انك من اصحاب النار السادس الامتنان كقوله تعالى السادس
كلوا مما رزقكم الله فان اقتران قوله مما رزقكم الله بالامر قرينة للامتنان على العبد السابع الاكرام للمامور
كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين فان ضم الامن الى الامر بدخول الجنة قرينة لكونها للاكرام الثامن التسخير
كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين لانه تعالى انما خاطبهم بذلك في معرض تذليلهم التاسع التعجيز كقوله تعالى فاتوا
بسورة من مثله اذ حملهم بطلب المعارضة على الاتيان بمثله العاشر الاهانة كقوله ذق انك انت العزيز
الكريم اذ فهم بالقرينة انها مذكورة في معرض الاهانة الحادي عشر التسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا
فانه اراد التسوية في عدم النفع من الصبر وعدمه الثاني عشر الدعاء كقول الداعي اللهم اغفر لي
وهذا الثالث عشر التمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي واعلم ان انجلاء الليل
الطويل وان كان موهوما لم ينقل ان الامر في هذه الصورة للترجي بل انما قال انه للتمني لطيفة سانية
وهي ان المحب الشاعر المتكلم مع النجوم برجاء الشوق لما عد الليل الطويل مستحيل الانجلاء كما قال
وليل المحب بلا اخر لم يرج الانجلاء الا انه عنا لكونه مستحيلا بحسب ظنه واعتقاده الرابع عشر
الاحتقار كقوله تعالى بل القوا ما انتم ملقون فاستعملها في معرض الاحتقار وسحر السحرة في مقابلة المعجزة
الخامس عشر التكوين وهو الايجاد كقوله تعالى كن فيكون السادس عشر ورود بمعنى الخبر
بكون مقصود اللفظ بالامر تعريف المخاطب ثبوت الخبر به للمخبر عنه كقوله عليه السلام اذا لم تستحي
فاصنع ما شئت معناه صنعت ما شئت وقد يرد عكسه اى الخبر بمعنى الامر كقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن معناه ليرضعن والعلاقة في هذا المجاز مشابهة احدهما الاخر في الدلالة على وجود
الفعل وقد يرد الخبر بمعنى النهي نحو قوله عليه السلام لا تنكح المراة المراة اي نكاح المراة المراة حرام والعلاقة
فيه ايضا المشابهة وهي دلالة كل منهما على عدم الفعل واعلم ان مجئ الخبر بمعنى الامر والنهي لا تعلق
له بالمقصود الذي هو بيان مدلولات صيغة الامر لكنه انما ذكره لان الكلام انجر اليه واما صيغة
النهي وهو قوله لا تفعل فقد ترد على سبعة اوجه احدها التحريم كقوله تعالى لا تاكلوا الربوا الثاني الكراهية
كقوله عليه السلام لعايشة في الماء المشمس لا تفعل الثالث التحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الرابع بيان
العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون الخامس الدعاء كقوله عليه السلام لا تكلنا الى انفسنا
طرفة عين السادس الياس كقوله تعالى لا تعتذروا السابع الارشاد كقوله تعالى لا تسالوا عن اشياء قال

الثانية انها حقيقة اقول المسئلة الثانية في ان صيغة افعل موضوعة لاي معنى من المعاني الستة عشر
فنقول اتفق الاصوليون على ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه المعاني لان خصوصية التسخير
والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفادة من مجرد الصيغة بل من القرائن المنضمة اليها وانما
الذي وقع فيه الخلاف امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم اذا عرفت هذا
فنقول اختلف الاصوليون في ذلك على ثمانية مذاهب الاول انها حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي
وعبر الامام في المحصول عن هذا المذهب بقوله الحق عندنا ان لفظ افعل حقيقة في الترجيح المانع
من النقيض وهو غير واف بالمقصود فان هذا المعنى مشترك بين الوجوب والتحريم فليس نصا في
المدعى الثاني ما قاله ابو هاشم ان لفظ افعل موضوع للندب واستعماله في البواقي بطريق المجاز الثالث
ما قيل انه موضوع للاباحة وفي البواقي مجاز الرابع ما قيل انه مشترك بين الوجوب والندب اشتراك
لفظ العين بين مدلولاته الخامس ما قيل انه موضوع للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو
ترجيح الفعل على الترك السادس ما قيل انه موضوع لاحدهما ولا نعرف ذلك الواحد ونسبه المصنف
الى الغزالي لكن الامام في المحصول قال هم بهذه العبارة قالوا انها حقيقة اما في الوجوب فقط او في الندب فقط
او فيهما معا بالاشتراك لكنا ما ندري ما هو الحق من هذه الاقسام فلا جرم يرفعنا في الكل وهو قول
الغزالي وبين الكلامين فرق ظاهر وكلام المحصول يوافق كلام المستصفى لانه قال بهذه العبارة
فيه وقد ذهب ذاهبون الى انه وضع للوجوب وقال قوم بل للندب وقال قوم يتوقف فيه ثم
منهم من قال هو مشترك كلفظ العين ومنهم من قال لا ندري ايضا انه مشترك او وضع لاحدهما واستعمل
في الثاني مجازا والمختار انه يتوقف فيه هذه عبارته السابع ما قيل انه مشترك بين الثلثة اي موضوع
للوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي الثامن ما قيل انه مشترك بين الخمسة اي موضوع
للاحكام الخمسة وهي هذه المذاهب واعلم ان المذهب الثامن ليس من المعاني الستة عشر
فانه لم يذكرها ورود الصيغة للتحريم للكراهة قال لنا وجوه الاول اقول لنا على ان صيغة
للامر حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي خمسة اوجه الاول ان قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
بها يدل على ان الله تعالى ذم ابليس على ترك المامور به فيكون واجبا واما انه ذم ابليس على الترك
فلقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد لان صيغة الاستفهام فاما ان يكون للاستفهام او التوبيخ او الذم والاول
باطل اذ الاستفهام على الله تعالى محال فتعين الثاني وهو موجب للذم والتوبيخ واذا كان كذلك كان الامر للوجوب
اذ لا نعني بالوجوب سوى استحقاق تاركه الذم قال قوله تعالى اركعوا اقول الوجه الثاني
التمسك بقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ويل يومئذ للمكذبين وجه الاستدلال به ان المراد
بالركوع ههنا الصلوة فالمراد ان الله تعالى ذمهم على ترك الصلوة بعد الامر بها اذ الامر بلا يركعون ليس
هو الاخبار فان ذلك معلوم بل هو الذم على الترك فيكون للوجوب كما مر في الوجه الاول فان قيل جاز
ان يكون الذم للتكذيب وهو عدم اعتبار حقيقة الامر لا للترك لانه رتب العذاب على التكذيب في قوله ويل يومئذ
للمكذبين اذ لم يقل للتاركين للركوع قلنا في الجواب عنه ان ظاهر الاية يقتضي ان الذم لترك الامر لترتيبه لا على الفعل
الدال على الذم على قوله لهم اركعوا وان الويل وهو فان قيل الامر يرد للوجوب الخ ان كان فيه قرينة دالة
عليه فلعله خصوصية قوله واذا قيل لهم اركعوا امر به او صب الوجوب فلذلك ذمهم على الترك ولا يلزم
من ذلك ان يكون مجرد الامر للوجوب اذا كان قرينة دالة التي هو محل النزاع قلنا في الجواب عنه انه تعالى رتب

وهو المختار

ويل يومئذ
للمكذبين هي

104

٣٧

بلغ

الذم على مجرد ترك افعل اي على مجرد ترك الامر لما قيل لهم اركعوا فدل على ان منشا الذم هذا القيد لا القرينة
قال الثالث تارك المامور به اقول الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الامر للوجوب هو ان تارك
المامور به مخالف للامر لان المخالفة مقابلة الموافقة فكما ان الاتي بالامر موافق له بدليل ان العبد اذا امتثل امر
سيده لغة انه يقال ان هذا العبد وافق امر سيده فكذا التارك للامر المخالف له والمخالف للامر على صدد
العذاب لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان الله تعالى امر
المخالف لامره بالحذر عن العذاب والامر بالحذر عن العذاب انما يحسن بعد قيام المقتضي اي دليل
العذاب فدل على ان المخالف لامر الله تعالى ورسوله بصدد العذاب وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان تارك
المامور به مخالف للامر قوله لان الاتي بالمامور به موافق له اذ موافقة الامر هي الاتيان بالمامور به
قلنا لا نسلم ذلك فان موافقة الامر عبارة عن اعتقاد حقيقته بان يعترف بكون الامر حقا واجب القبول
لا عن ترك المامور به فلا يلزم ما ذكرتم قلنا في الجواب عنه ان مخالفة الامر عبارة عن ترك المامور به
وفذلك للناهيه واما اعتقاد حقية الامر فهو لكن موافقة لدليل الامر الدال فان موافقة الشي عبارة
عما يستلزم تقرير مقتضاه فاذا دل على حقية الامر كان اعتقاد حقيته تقريرا لمقتضاه فان قيل
سلمنا ان الموافق للامر هو الاتي بالمامور به وان المخالف للامر هو التارك له لكن لا نسلم ان المخالف للامر على صدد
العذاب واما الاية التي تمسكتم بها فلا يدل على ان مخالف الامر مامور بالحذر عن العذاب بل جاز ان يكون المراد
منها الامر بالحذر عن مخالف الامر لان فاعل قوله فليحذر ضمير وقوله الذين يخالفون مفعول ليحذر كما
فاعله وح يكون معناه ما ذكرنا لا ما ذكرتم قلنا في الجواب عنه اضمار الفاعل مع وجود ما يصلح ان يكون
فاعلا خلاف الاصل ومع الاضمار لا يصح ايضا اذ لا بد للضمير من مرجع لكن لم يتقدم ذكر ما يصلح ان يكون مرجعا
للضمير فان قيل المرجع هو ما تقدم ذكره وهو قوله الذين يتسللون منكم لواذا قلنا في الجواب عنه ان المتسللون
لواذا هم المخالفون للامر فلو امروا بالحذر عن المخالفين لصار التقدير فليحذر المتسللون لواذا عن الذين
يخالفون عن امره وح يضيع قوله ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم لكون فليحذر ليس من الافعال
المتعدية الى مفعولين قال الجمع ولقائل ان يقول هذا الجواب الاخير غير سديد لان قوله ان تصيبهم
لا يجوز ان يكون مفعولا له لقوله فليحذر لان المفعول له علة للفعل ولا يجوز ان يكون اصابة الفتنة علة للحذر
لاستحالة اجتماعهما مع وجود اجتماع الفعل مع علته ولا المخالفون عن امره لانهم ما خالفوا الامر لاجل الاصابة
لان المفعول له غرض لفاعل الفعل والمخالفون للامر ليس غرضهم من المخالفة اصابة الفتنة فبطل القول
لكونه مفعولا له فان قيل سلمنا ان المخالفين للامر مامورون بالحذر عن العذاب ولكن لم قلتم بان المامور
بالحذر يجب عليه الحذر وانما يجب ان لو كان الامر وهو قوله فليحذر للوجوب وهو ممنوع اذ هو اول المسئلة
قلنا في الجواب عنه نحن لا ندعي وجوب الحذر بل ندعي حسن الحذر لان هذا الامر وان لم يدل على الوجوب فلا اقل
من ان يدل على الجواز ودلالة الشرع على جواز الحذر دليل قيام ما يقتضيه اذ جواز الحذر في الشي مشروط بوجود
ما يقتضي وقوعه لانه لو لم يوجد المقتضي لوقوعه لكان الحذر عنه حذرا عما لم يوجد وهو ولا العصمة وذكر
سفه وعبث فلا يجوز وروده الامر به وفيه نظر لجواز ان يكون الامر للكراهة والحرمة بناء على القول باشتراكه
بين الخمسة فلا يحسن الحذر لما عرفت من تغير الحسن فان قيل سلمنا جميع المقدمات لكن لا يلزم منه ان يكون الامر
للوجوب الذي هو لازم للمدعى وهو كون الامر حقيقة في الوجوب لان قوله عن امره لفظ مفرد والمفرد لا يعم
لا سيما فلا يلزم منه الا كون بعض الامر للوجوب قلنا في الجواب انه عام لجواز الاستثناء منه ويصح

موافق

وامره

فتنة
نصيبهم
لانه من الجائز ان يحمل ان يكون
مفعولا لاجله والحق
هذا الكلام غير سديد مي

ان يقال فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية مخالفة الامر [illegible] واذا جاز الاستثناء منه كان عاما لما مضى
من ان معيار العموم جواز الاستثناء قال الرابع ان تارك الامر عاص اقول الوجه الرابع من الوجوه
الدالة على ان الامر للوجوب هو ان تارك المامور به عاص لان العصيان عبارة عن ترك المامور به لقوله تعالى
لابليس ما منعك ان تسجد وقوله افعصيت امري اي تركته وقوله في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم اي
لا يتركونه والعاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ويلزم من
هاتين المقدمتين ان تارك الامر يستحق النار فيكون للوجوب اذ لا نعني بكون الامر للوجوب الا
استحقاق تاركه النار واعلم ان هاتين الايتين كما دلتا على ان تارك الامر عاص دلتا على ان ابليس كان
من الملائكة وهو ظ فان قيل لا نم ان تارك الامر عاص قوله لان العصيان عبارة عن ترك الامر قلنا لا نم فانه
لو كان العصيان عبارة عن ترك الامر لزم التكرار في قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
اذ يكون ح معنى قوله لا يعصون الله عبارة عن ترك الامر قلنا في الجواب عنه لا نم لزوم التكرار اذ معنى
الاية لا يعصون ما امرهم به في الماضي ويفعلون ما يؤمرون به في المستقبل فاذن لا تكرار فان قيل المراد بقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله الكفار لا تارك الامر بقرينة الخلود فان المؤمن العاصي لا يخلد في النار لما ثبت في اصول
الدين قلنا في الجواب عنه ان المراد بالخلود المكث الطويل لا الدائم كما يقال حبس فلان حبسا خالدا اذ يراد
به طول المكث قال الخامس انه عليه السلام اقول الوجه الخامس من الوجوه الدالة على ان الامر للوجوب
انه عليه السلام دعا ابا سعيد الخدري حال كونه في الصلوة فلم يجبه لانه كان في الصلوة فقال عليه السلام ما منعك من الاستجابة
وقد سمعت قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم فذم عليه السلام ابا سعيد الخدري بقوله ما منعك ان لا تستجيب
اذ هذا السؤال ليس طلبا لفهم العذر اذ لا حاجة اليه فان الصلوة عذر لترك الكلام بل هو للذم والتوبيخ
لترك المامور به وهو الاستجابة بدليل انه عليه السلام احتج عليه لانه بقوله استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم — الامر م
واذا كان تركه موجبا للذم وخصوصا عند حصول عذر تركه كان للوجوب لا محالة اذ لا نعني بكونه
للوجوب سوى ذلك واعلم ان كتب الحديث نطقت بان الخطاب لتارك الاستجابة كان لابي سعيد — المعلى
المعلى هكذا جاء في الجامع للاصول في الفصل الثاني من الكتاب الاول في الفضايل وفي غيره من كتب الحديث
قال احتج ابو هاشم لما فرغ من المذهب المختار وبيان الوجوه الدالة شرع في حجج المخالفين على ما ذهبوا اليه — اقول م
والجواب عنها فقوله احتج ابو هاشم على ان صيغة الامر موضوعة للندب بان الاجماع منعقد على ان
الفارق بين السؤال والامر هو الرتبة فان القول المخصوص ان صدر عن المتصف بالعلو يسمى امرا
وان صدر من المتصف بالدنو يسمى سؤالا والسؤال للندب اتفاقا فكذا الامر اذ لو كان لغير الندب
كالوجوب مثلا لكان بينهما فارق سوى الرتبة وهو منتف اجماعا قلنا في الجواب عنه لا نم ان الامر
لو كان للوجوب لكان بين الامر والسؤال فارق سوى الرتبة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن السؤال ايجابا
بل هو ايجاب الا انه لا يتحقق على الحصول اذ لا يلزم القبول من السائل قال وبان الصيغة اقول
احتج القائل بان الصيغة حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو رجحان الفعل على الترك
بان الصيغة استعملت فيهما اي في الوجوب والندب اذ صيغة الامر وردت للوجوب تارة كقوله تعالى اقيموا — اى م
الصلوة ومرة اخرى للندب كقوله تعالى فكاتبوهم فلو كانت حقيقة في كل واحد منهما يلزم الاشتراك ولو كان
في احدهما حقيقة فقط يلزم المجاز لكن المجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا تكون حقيقة في كل واحد
منهما ولا في احدهما فتكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو المطلوب وعلم من هذا التقرير بطلان

بطلان مذهب القائل بالاشتراك اما بين الوجوب والندب فقط او بينهما وبين الاباحة فقط او بين الاحكام
الخمسة لمجيء [illegible] في الاطلاق الحقيقة لان القول باحد هذه المذاهب قول بالاشتراك الذي هو على
خلاف الاصل فيبطل القول به ولذا لم يتعرض المصنف بهذه المذاهب واوردها في اول المسئلة عند نقل الاقوال
وزعم الخنجي ان هذا دليل على مذهب ابي هاشم وقرر على هذا الوجه وهو ان الصيغة لما استعملت فيهما كما في
المثالين المذكورين ولم يمكن ان يكون حقيقة في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما فقط والا يلزم الاشتراك
او المجاز وكلاهما على خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو رجحان الفعل وجواز الترك
معلوم بالاصل ورجحان الفعل مع جواز الترك هو المندوب وهذا الكلام بط من وجوه أ انها لو كانت حقيقة
في الندب لم يكن حقيقة في الوجوب وكانت مجازا فيه فكان الدليل منافيا للمدلول اذ من جملة مقدماته انها ليست — في الندب ظ
مجازا في الوجوب ب انها لو كانت حقيقة في الندب لم يكن حقيقة في القدر المشترك بينهما اذ المشترك بينهما رجحان الفعل
من غير التعرض لجواز الترك وعدمه ج يكون مخالفا للمتن اذ نص فيه على انه حقيقة في القدر المشترك بينهما
د لو كان هذا دليلا اخر على كونه حقيقة في الندب لكان مذهب القائل بانها حقيقة في القدر المشترك
متروكا وقد اورده في اول المسئلة بل المراد فيه هذا المذهب الا انه سقط في قلم الناسخ لفظ وغيره اي احتج غير
ابي هاشم فان قلت ان المصنف اورد المذهب القائل بانها حقيقة في الاباحة في اول المسئلة قلت لما وجد
ما يحمل عليه وتطابقه دليلا وجب ان لا يتعين كون المراد منه هذا المذهب فلا معنى لحمله على ما لا تطابقه
اصلا لما عرفته ولعل الخنجي انما يتوهم انه دليل ثان على مذهب ابي هاشم لعدم ذكر المحتج وزعم ان قوله وبان
الصيغة عطف على بان في قوله احتج ابو هاشم بان ولم يتنبه لسر ذلك فان قوله بعد هذا وبان يعرف مفهومها
اشارة الى مذهب التوقف كما خرج هو به لكن مع ان المحتج ايضا غير مذكور فيه وان ظاهره يشعر بالعطف
ايضا قلنا في الجواب عن هذه الحجة بانا نختار انها حقيقة في احدهما فقط وهو الوجوب قوله يلزم المجاز
وهو خلاف الاصل قلنا قد يترك الاصل ويصار الى ما هو خلافه لدليل يقتضي ح ذلك وح يجب المصير ههنا
الى المجاز لما بينا في ادلة الخمسة الدالة على كونها حقيقة في الوجوب قال وبان يعرف اقول
هذا اشارة الى مذهب الغزالي وهو مذهب التوقف وحجته وتقريرها ان الحكم بكون الصيغة حقيقة في احدهما
على التعيين موقوف على تعريف مفهومها قطعا اذ ذاك ظاهر لكن تعرف مفهوم الامر على سبيل القطع
غير ممكن اذ طريق تعرفه اما العقل وهو بط اذ لا مجال للعقل في معرفة اللغات واما النقل وهو ايضا
بط لان نقل كون الامر حقيقة في احدهما على التعيين والا لكان مفهوم الامر معلوما قطعا وح لا يبقى النزاع
في مفهومه لكنه ليس كذلك واذا لم يتواتر فيكون من باب الاحاد ونقل الاحاد لا يفيد القطع لما سيجي
فثبت ان تعرف مفهوم الامر على سبيل القطع غير ممكن واذا لم يمكن لم يمكن الحكم بكونه حقيقة في احدهما على
التعيين لكون المسئلة وهي الحكم على الصيغة بذلك علمية فلا يكفي فيه غير القطع واذا لم يمكن الحكم على الصيغة
بكونها حقيقة في احدهما على التعيين يلزم التوقف في ذلك اذ لا موجب غيره فثبت القول بالتوقف وهو المط ومن
هذا علم ان الصيغ ليست حقيقة في الاباحة بغير هذا الدليل فلذا لم يورده قلنا في الجواب عنه لم لا يجوز تعرف
مفهوم الامر بنقل الاحاد قوله المسئلة علمية والاحاد لا يفيد العلم قلنا سلم لكنها وسيلة الى العمل بمقتضاها فيجوز
اثباتها بالاحاد وان افاد الظن كما عرفت في صدر الكتاب ان الظن ربما يكون وسيلة الى القطع بوجوب العمل
بمقتضى الظن او نقول الحصر ممنوع لجواز ان يكون طريق معرفته دليلا مركبا من مقدمات نقلية يتركب عنه عقلي
كما سبق في معرفة اللغات ان الجمع المحلى بالالف واللام عام لاستنباط العقل من المقدمات النقلية وذكرنا قال انه للامر اقول — بلغ

المسئلة الثالثة في بيان مقتضى الامر بعد التحريم فنقول الامر الوارد عقيب التحريم للوجوب وهو المختار وقيل
للاباحة لنا ان الامر يفيد الوجوب لما مر في الادلة الخمسة الدالة على ذلك والمانع عنه مفقود لان ورود
الامر بعد الحرمة لا يمنع عن ذلك لكون رفع الحرمة اعم من الوجوب والعام لا ينافي الخاص واذا كان المقتضي
للوجوب موجودا والمانع عنه مفقودا ثبت الوجوب وهو ضروري واستدل في المحصول على ان ورود الامر
بعد الحرمة لا يمنع الوجوب بانه لا يمتنع الانتقال من الحظر الى الاباحة فكذا لا يمتنع الانتقال منه الى الوجوب
والعلم بجوازه ضروري وفيه نظر فان المنافاة بين الوجوب والاباحة لان بين الوجوب والاباحة مشترك
سوى الحكم وهو الجواز ولا مشترك بين الوجوب والحظر سوى ذا واذا كان كذلك فلا يلزم من جواز ذلك الانتقال
جواز هذا الانتقال فان قيل لو كان الامر الوارد بعد التحريم للوجوب لكان الامر بالصيد في قوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا للوجوب لكونه واردا بعد تحريم الصيد بالاحرام لكنه للاباحة لكون الصيد مباحا
اتفاقا فكذا في غيرها من الصور قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم ولئن دل على ان الامر الوارد عقيب التحريم
للوجوب لكن معنا ما ينفيه وهو قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان الامر بالقتال
في هذه الاية للوجوب اتفاقا لكون الجهاد فرضا على الكفاية مع وروده بعد تحريم القتال في الاشهر الحرم
واذا تعارضتا الايتان تدافعتا وبقيت الادلة على كون الامر للوجوب في جميع الصور سالمة عن المعارض
فيكون للوجوب عملا بها واعلم بان القائلين بكون الامر بعد التحريم مفيدا للوجوب قائلون بان النهي
بعد الوجوب يفيد الدليل المذكور في الامر واما القائلون بان الامر بعد التحريم يفيد الاباحة كالامر بالتحريم
وبعضهم ذهب الى انه ~~يفيد الاباحة كالامر بالتحريم وبعضهم ذهب الى [illegible]~~ للتحريم لان النهي لكونه مقتضيا للحرمة
اقوى من الامر المقتضي للاباحة احترازا بقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال قال
الرابعة الامر المطلق اقول المسئلة الرابعة في ان الامر هل يفيد التكرار والمرة ولا يفيد شيئا منهما فنقول
الامر لا يخلو من ان يكون مطلقا او مقيدا بشرط او صفة فان كان مطلقا ففيه اربع مذاهب انه لا يفيد التكرار
ولا ينافيه بل انما يفيد طلب فعل المامور به من غير اشعار بالمرة والمرات وهو المختار رح انه يفيد التكرار
كما ذهب اليه الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني فانه قال الامر يفيد التكرار مدة العمر ما امكن ٣ التوقف
اما لانه مشترك بينهما لفظا ولا قرينة معه فيجب التوقف واما للجهل بحقيقته فانا لا ندري حقيقته اهو
التكرار او المرة قال الفاضل المراغي القول بالاشتراك ليس قولا بالتوقف ونحن نقول فان المشترك
بدون القرينة يوجب التوقف وهنا كذلك اذ الكلام في الامر المطلق من غير قرينة تشعر بالمرة
والمرات لنا على المذهب المختار وهو ان الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا ينافيه وجهان الاول على
انه لا يفيد للتكرار خاصة وجهان اما الوجهان الدالان على الامر المطلق لا يفيد شيئا منهما معينا ولا
يدفعه فتقرير الاول منهما انه لو كان مفيدا لاحدهما معينا ودافعا لغيره لكان تقييده بالآخر المعين
يوجب التكرار وتقييده لغيره يوجب التناقض وهو ظ والتالي باطل اذ قولنا اكرم زيدا مرة او مرات
لا يفهم منه التناقض ولا التكرار فعلم بانه ليس موضوعا لاحدهما معينا ولا دافعا له وهو المطلوب والثاني
ان الامر ورد تارة مع التكرار مثل اقيموا الصلوة وورد اخرى مع عدم التكرار مثل حجوا بيت الله فيكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الاتيان بالمامور به لانه اذا لم يكن حقيقة فيه فان كان حقيقة
في كل منهما يلزم الاشتراك وان كان حقيقة في احدهما يلزم المجاز وهما على خلاف الاصل فيجعل حقيقة
في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز واذا كان حقيقة فيه فلا يكون مقتضيا للتكرار ولا مانعا

لاستحالة

الحظر

يفيد الوجوب

التحريم

المرة

لاستحالة ان يكون القدر المشترك بين الشيئين مقتضيا لاحدهما معينا ومانعا لغيره والا يلزم كون العام ملزوما
للخاص او منافيا له وانه باطل واذا كان كذلك يلزم المطلوب واما الوجهان الدالان على عدم افادته التكرار
خاصة فتقرير الاول منهما ان الامر المطلق لو كان بالتكرار لعم الاوقات كلها اذ ليس في اللفظ ما يشعر
بتخصيصه بوقت دون وقت فلا يكون حمله على بعض الاوقات اولى من حمله على بعض اخر لاستحالة الترجيح
بلا مرجح وح وجب حمله على جميع الاوقات واذا كان كذلك فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق وانه
باطل فلا يكون للتكرار وهو المطلوب وتقرير الثاني منهما انه لو كان للتكرار لكان عاما لجميع الاوقات
كما عرفت ولو كان عاما لجميع الاوقات لكان ورود كل تكليف بعده بحيث لا يجتمع معه نسخا له لان
الامر المطلق يقتضي اتيان المامور به في جميع الاوقات والتكليف بما لا يجامع مع الوارد بعده يقتضي
رفعه عن بعض الاوقات وذلك هو النسخ كما سيجيء لكنه ليس نسخا له لان ايجاب الحج بعد الامر بالصلوة
ليس نسخا لها اتفاقا فلا يكون الامر للتكرار وهو المدعى احتج القائل بكونه للتكرار بوجوه ثلثة ان ابا بكر
الصديق تمسك على تكرار الزكوة بمجرد الامر في قوله تعالى واتوا الزكوة بمحضر الصحابة ولم ينكر عليه احد فلو لم
يرد الامر للتكرار لانكروا عليه قلنا في الجواب عنه لعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بين لهم ان قوله تعالى واتوا الزكوة
يفيد التكرار اما بيانا قوليا او فعليا بان اخذ الصدقة كل حول الى الهلاك لا حد ركونهم بذلك لكم يكون
عليه الوجه الثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذا الامر قياسا عليه والجامع كون كل منهما كلاما ثانيا
دالا على الطلب بالوضع قلنا في الجواب عنه ان الاصل ممنوع سلمنا لكن الفرق بين الامر والنهي ظاهر وذلك
لان مقتضى النهي هو النفي الانتهاء عنه ومقتضى الامر بالنفي الاتيان واذا كان كذلك فالفرق بينهما في
الاستغراق لمقتضاهما ظاهر لان الاستغراق الاوقات كلها لمقتضى النهي وهو الانتهاء عن شيء
ابدا ممكن واستغراقها بمقتضى الامر وهو امتثال الامر والاتيان دائما غير ممكن واذا ظهر الفرق
لم يصح القياس الوجه الثالث انه لو لم يتكرر مقتضى الامر لم يرد النسخ بعده لان ورود النسخ بعد الامر
بما هو لرفع الحكم الثابت بالامر واذا لم يكن للتكرار كان منتهيا بنفسه فلا يحتاج الى ناسخ لكن النسخ
كثيرا ما يرد بعد الامر كما سيجيء فيكون للتكرار وهو المطلوب قلنا في جوابه ان الامر ولئن لم يقتض التكرار
لكن لا ينافيه لما بينا انه حقيقة في القدر المشترك فجاز حمله في بعض الصور على التكرار لقرينة دلت
عليه وح فالذي اورد النسخ عليه كان وروده قرينة للتكرار فافادته التكرار في صورة ورود النسخ
انما هو لقرينة النسخ لا لنفسه فلا يلزم كون الامر للتكرار وفيه نظر اذ النسخ قبل الفعل جائز
كما سيجيء فلا يكون قرينة للتكرار واحتج القائل بالتوقف للاشتراك بان الامر مشترك بين المرة والمرات
لفظا اذ حسن الاستفسار عنه بانه للمرة او المرات ولذلك استفسر سراقة عن النبي عليه السلام احجتنا لعامنا
هذا ام للابد ولم ينكر عليه وحسن الاستفسار دليل الاشتراك ويمكن ان تمسك بحسن الاستفسار على الجهل
بمعناه وذلك ظ ولكن لم تمسك عليه بما تمسك به القائل بالتوقف في معنى الامر فانه لو علم لعلم اما بالعقل
او بالنقل الخ قلنا في الجواب عنه انه منقوض باللفظ المتواطي فانه ليس مشتركا مع حسن الاستفسار
عن افراده كما اذا قيل اعتق رقبة حسن الاستفسار بان يقال امؤمنة ام كافرة سليمة ام معيبة والحاصل
انه لم يتعرض لدليل المذهب القائل بالمرة لا بالتصريح ولا بالتعريض متابعة لما في المحصول واستدل
عليه بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار لم يعقل منه الامرة واحدة فلو لم يكن للمرة لما عقلنا وجوابه
ان الامر لما دل على طلب الماهية فامتثاله انما يكون بادخالها في الوجود ولا يمكن باقل من المرة الواحدة ضرورة

فانه

فيكون الاتيان بالمرة الواحدة من ضرورات الامتثال لا لان مجرد الامر ...
المسئلة الخامسة في ان الامر المعلق بشرط او صفة هل يقتضي تكرار المامور ...
علق بشرط مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او بصفة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
يفيد التكرار عند من يقول بان الامر المطلق يفيده وعند من لا يقول به مختلف فيه فمنهم من ذهب
الى انه لا يفيد التكرار ومنهم من قال انه يفيد واختيار الامام والمصنف انه لا يقتضي التكرار لفظا ويقتضيه
قياسا اما بيان الاول وهو ان الامر المعلق بشرط او صفة لا يقتضي التكرار لفظا فلوجهين احدهما ان ثبوت الحكم
مع الصفة او الشرط يحتمل التكرار كما في الايتين ويحتمل عدم التكرار كما اذا قال السيد لعبده ان دخلت السوق
فاشتر اللحم فاذا اقتصر العبد على الشراء مرة عد ممتثلا واذا كان محتملا لهما صح ان يكون موردا للتقسيم بينهما وهو
ليس منهما على التعيين اذ ليس من شان المورد ذلك فان تعليق الامر بشي لا يدل على تكرار المامور به بتكرر
ما علق به وهو المطلوب الثاني انه لو قال لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لم يتكرر المامور به وهو الطلاق
بتكرر الشرط وهو الدخول واذا ثبت عدم اقتضائه التكرار في التعليق بالشرط فلا يقتضيه ايضا في التعليق
بالصفة لعدم القايل بالفصل واعلم ان ما ذكرنا من عدم تكرر المامور به عند تكرر شرطه انسب بما نحن فيه من
مثال المصنف اذ ليس ذلك امرا وهو ظاهر واما بيان الثاني وهو ان الامر المعلق بشرط او صفة يقتضي
التكرار قياسا فلان ترتب الحكم على الوصف المناسب او الشرط المناسب مشعر بعلية ذلك الوصف او الشرط
لذلك الحكم كما سيجي في باب القياس فيتكرر الحكم بتكرر ذلك الصفة او الشرط لتكرر وجود المعلول وجودهم
بتكرر علته قوله وانما لم يتكرر اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان يقال لو كانت ترتيب الحكم على الوصف
او الشرط يقتضي علية ذلك الوصف او الشرط لذلك الحكم حتى يتكرر بتكررها لوجب ان يتكرر الطلاق بتكرر
الدخول في قوله لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق لتعلقه بالشرط وهو الدخول لكنه لم يتكرر اتفاقا فلا يكون
التعليق بالصفة او الشرط مقتضيا للعلة والجواب عنه ان الشارع اذا رتب حكما على شرط جعله
علة لذلك الحكم وكل ما جعله الشارع علة لشي يعتبر في الشرع عليته لذلك الشي بخلاف تعليل غير الشارع فانه
لا يلزم اعتباره فيه واذا كان كذلك فانما لم يتكرر الطلاق بتكرر الدخول لان الشارع ما جعل الدخول علة
للطلاق بل جعله المكلف علة له فلا يلزم ذلك لعدم اعتبار تعليل العبد في الشرع لانه لو قال اعتقت
غانما لسواده لم يعتق عبده الاسود الا ان التعليق بشرط او صفة لا يفيد العلية فلا يقدح في مطلوبنا وهو المطلوب
قال المسئلة السادسة الامر اقول المسئلة السادسة في ان مطلق الامر هل يفيد الفور بعينه او التراخي
بعينه او لا يفيد شيا منهما على التعيين فنقول مذهب الشافعي ان الامر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية فانهم
ذهبوا الى انه يفيد التراخي ويقتضي الامر عند الشافعي هو القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل من غير ان يكون
في اللفظ اشعار بخصوص كونه فورا او تراخيا وهو مختار المصنف وقيل مشترك بينهما لفظا وهو مذهب
الواقفية لنا على ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعي ما تقدم من الوجهين الدالين على كون الامر موضوعا
للقدر المشترك بين المرة والمرات ولا باس باعادتهما في هذه الصورة فنقول في تقرير الاول منهما لو كان
الامر موضوعا للفور بعينه او للتراخي بعينه لكان تقييده بذلك المعنى الذي هو افادة تكرارا وتغييره تناقضا لكنه
ليس كذلك اذ لا يفهم التناقض او التكرار منه في قول القايل افعل الفعل الان في الحال او غدا وفي تقرير
الثاني منهما ان الامر ورد تارة للفور كالواجب المضيق وتارة للتراخي كالحج فلا بد من جعله حقيقة في القدر
المشترك دفعا للاشتراك والمجاز واحتجت الحنفية على كونه للفور بوجوه خمسة الاول انه تعالى ذم ابليس بترك السجود

ابليس

(في الهامش: اقوام)

على الفور بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وهذا القول ليس لطلب الفهم فان ذلك على الله تعالى محال بل للذم والتوبيخ
على ... لان ... في الحال لان اذ ... فيكون معنى الاية ما منعك من السجود زمان الامر به وهو معنى الفور
... الامر للفور لما استحق ابليس الذم بترك السجود في الحال لان لابليس ان يقول انك ما امرتني بالسجود
في الحال ... استحق الذم بتركه في الحال قلنا في الجواب عنه لعل هناك قرينة عينت الفورية وهو ايراد الفاء المعقبة
على الامر في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فانه تعالى رتب الامر بالسجود على التسوية
ونفخ الروح بفاء التعقيب فلا يحتمل التراخي الثاني ان الاتيان بالمامور به على الفور مسارعة الى المغفرة واجبة
لكونها مسارعة الى سبب المغفرة واجبة لقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
فيكون الاتيان بالمامور به واجبا وهو المدعى قلنا في الجواب عنه ان كون الامر للفور يكون مستفادا من قوله تعالى على الفور
وسارعوا لا من مطلق الامر والنزاع انما وقع فيه اذ حاصله اقتضاؤه بالفور بدليل منفصل اتفاقا الثالث لو لم
يكن الامر للفور لجاز تاخير المامور به وهو ظاهر لكنه لم يجز لانه لو جاز هو تركا للمامور به في الاول فاما ان يكون مع
بدل او لا يكون فان كان مع بدل فاذا اتى بالبدل وجب ان يسقط عنه التكليف بالمامور به لان البدل هو الذي
يقوم مقام المبدل مطلقا لكنه لم يسقط عنه اتفاقا فان قلت التكليف لم لا يجوز قيامه مقام المبدل
في ذلك الوقت لا في كل الاوقات فيسقط التكليف به في ذلك لا مطلقا قلت هذا انما يصح ان لو كان الامر للتكرار
وقد بينا بطلانه وان لم يكن الترك مع بدل فلا يكون واجبا اذ لا نعني بغير الواجب الا ما يجوز تركه بلا بدل
هو لو جاز التاخير فاما ان يكون للتاخير امد او لا يكون فان كان له امد فلا بد وان يكون معينا والا لكان التكليف
بامتناع تاخيره عن ذلك الامد تكليفا بالمحال لعدم العلم به واذا كان معينا فعاسه ان يكون الى حد يغلب على الظن
انه لو لم يشتغل بادائه لفات اذ الغاية له سواء اجماعا ولا بد من امارة عليه وهي المرض الشديد او كبر السن
لان من قال بهذا التقسيم قال بان تلك الامارة هذه لكن من الناس من يموت فجاءة فيموت بعدم الامارة فلا يكون
واجبا في حقه فلا يكون وجوبه شاملا لجميع المكلفين لكن الكلام في امر لا يختص ببعض وان لم يكن له امد جاز
تركه ابدا فلا يكون واجبا اذ لا نعني بغير الواجب الا ما جاز تركه ابدا لكنه واجب لما بينا من ان الامر للوجوب
واذا بطل القسمان ثبت عدم جواز التراخي وهو المطلوب قلنا في الجواب عن هذين الوجهين الثالث
والرابع بان كلا منهما منقوض بالنقض الاجمالي وتقريره لو صح ما ذكرتم من الوجهين لزم امتناع التاخير
فيما اذا صرح بجواز التاخير كما اذا قال افعل متى شئت لكنه صحيح اتفاقا وايضا يبطل الموسعات التي وقتها
العمر وفيه نظر قال الفاضل المراغي واعلم ان الوجه الرابع يمكن منعه بوجه تفصيلي وهو ان يقال لا نم ان القسم الاول
باطل قوله لا بد وان يكون معينا قلنا لا نم قولهم والا لزم التكليف بالمحال قلنا لا نم وانما يلزم ان لو وجب التاخير اما اذا
كان جايزا فلا لان المامور يتمكن حينئذ من الامتثال بالاتيان به على الفور وهذا يدل على انه لم من التكليف التكليف
بالاتيان بالمامور به قبل امده لا التكليف بامتناع تاخيره عن ذلك الامد والتكليف بالمستحيل اللازم لعدم
تعيين الامد انما هو هذا الثاني كما قررنا لا الاول فلا يتوجه ما قاله الخامس النهي يفيد وجوب الانتهاء على
الفور بالقياس عليه والجامع كون كل منهما لفظا مطلقا دالا على الطلب قلنا في الجواب عنه ان النهي انما يفيد الفور
لانه يفيد التكرار كما سيجي والامر لما لم يفد التكرار كما عرفت لا يفيد الفور فاذن لا يصح قياس الامر على النهي في
افادة الفور واما تمسك القايل بالتراخي او بالاشتراك فلم يتعرض المصنف له قال الفصل الثالث في النواهي اقول علم
الفصل الثالث في النواهي وما يتعلق بها من المباحث وفي هذا الفصل اربع مسايل المسئلة الاولى في بيان مقتضى
النهي وضعا فنقول النهي يقتضي تحريم المنهي عنه اي يفيد وجوب الانتهاء عنه كقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا الامر

بالانتهاء عن المنهي عنه والامر للوجوب فيكون الانتهاء عن المنهي عنه واجبا وهو المطلوب والنهي كالامر في جميع
ما قيل من المذاهب الا من انه حقيقة في جميع المعاني او في بعضها فيكون النهي حقيقة فيما هو مقابل
لحقيقة الامر الا في التكرار والفور فان الامر لا يفيدهما كما عرفت والنهي يفيدهما لانه يفيد التكرار فيفيد
الفور اما بيان افادته التكرار فالمصنف قنع فيه بمجرد الدعوى وغيره احتج عليه بان النهي يمنع
المكلف من ادخال ماهية المنهي عنه في الوجود فوجب امتناعه عنه دائما اذ لو اتى بالمنهي عنه مرة لكان مدخلا
له في الوجود فيكون خلاف مقتضى النهي وفيه نظر لان الامتناع عن ادخال الماهية في الوجود اعم
من ان يكون دائما او غير دائم ومقتضى النهي هو القدر المشترك بينهما لا احدهما بعينه كما عرفت في بحث الامر
مر او ح لا تم واما استلزام اقتضائه التكرار اقتضاء الفور فظ قال المسئلة الثانية النهي اه اقول المسئلة الثانية
في ان النهي هل يدل على فساد المنهي عنه او لا وقبل الخوض فيه لا بد من تقديم فساد المنهي عنه فنقول معنى الفساد
في العبادات عدم الاجزاء كما لو قال لا تصم يوم العيد فلو صام عن قضاء او نذر او كفارة لا يقع مجزيا
وفي المعاملات عدم كونها سببا مفيدا لاحكامها وثمراتها المقصودة منها كنهيه عليه السلام عن بيع الدرهم متفاضلا
فلو باع على وجه التفاضل لم يكن هذا البيع سببا لحل الانتفاع بالمبيع ولا يترتب احكام البيع اذا عرفت هذا
فنقول النهي اما ان يكون واردا في العبادات او في المعاملات فان كان في العبادات فانه يدل على فساد
المنهي عنه لانه لو صام يوم العيد عن قضاء رمضان مثلا لم يخرج بذلك عن عهدة القضاء لان الاتيان
بالصوم المنهي عنه ليس القضاء المامور به لان الصوم الواحد بالشخص لا يكون منهيا عنه ومامورا به معا
لان المنهي عنه مطلوب الترك قطعا وانه ح واذا كان كذلك لم يكن الاتيان بالمنهي عنه اتيانا بالمامور به
فلم يخرج المكلف بالاتيان بالمنهي عنه عن عهدة التكليف فلا تكون العبادة المنهي عنه مجزئة وهو المطلوب
والمعترض الامام وقال لم لا يجوز ان يكون للعبادة جهتان كالصلوة المكتوبة في الدار المغصوبة فان لها
جهتين كونها صلوة مكتوبة وكونها غصبا فلذلك اذا اديت فيها اجزأت واجاب عنه بان الجهتين
ان تغايرتا كان الامر والنهي متعلقين بشيئين متغايرين لا بشيء واحد وهو غير ما نحن فيه وان تلازمتا
كان كل واحدة منهما من ضرورات الاخرى واذا كان كذلك فالحرمة المنهي عنها كان من ضرورات الجهة المامور
فكانت مامورة ايضا اذ الامر بالشيء امر بما هو من ضروراته ح مامورة يلزم ان يكون الجهة الواحدة بعينها
مامورا بها ومنهيا عنها ويعود المحذور وفيه نظر فان المامور به والمنهي عنه ليس الجهتان بل الشيء
الذي له هاتان الجهتان فان المامور والمنهي عنه هو المكتوبة في الدار المغصوبة باعتبار الجهتين
وح لا يلزم على تقدير جواز انفكاك احدى الجهتين عن الاخرى تعلق الامر والنهي بشيئين بل بشيء واحد
وانما يلزم ان لو تعلق الامر والنهي بالجهتين وليس كذلك كما عرفت ولا على تقدير انفكاك احدهما عن
الاخرى كون الجهة الواحدة مامورا بها ومنهيا عنها وذلك ظ وان كان في المعاملات فالنهي اما ان يكون راجعا
الى نفس العقد او الى ما يدخل فيه او الى ما يخرج عنه وما يخرج عنه اما ان يكون لازما للعقد او مفارقا له
فهذه اربعة اقسام مثال النهي الراجع الى نفس العقد بيع الحصاة فانه منهي عنه لما روي عن ابي هريرة ان
النبي عليه السلام نهى عن بيع الحصاة وله ثلثة تفاسير ١ ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب وارم هذه الحصاة
فعلى ايها وقعت فهو المبيع ٢ ان يقول بعتك هذا بكذا على اني بالخيار الى ان ارمي بهذه الحصاة ٣ ان يقول
البائع اذا رميت هذا الثوب فهو مبيع منك بعشرة فيجعلان نفس الرمي بيعا والبيع باطل في الصور الثلث
اما في الاول فللجهل بالمبيع واما في الثانية فلابهام مدة الخيار واما في الثالثة فلاختلال الصيغة المقتضي لاختلال

نفس العقد

نفس العقد والمناسب لما نحن فيه هو التفسير الثالث لان النهي في صورة الاول راجع الى ما هو داخل في العقد
وهو المبيع وفي الصورة الثانية راجع الى ما هو خارج عن العقد وهو الخيار ومثال النهي الراجع الى امر
داخل في العقد بيع الملاقيح وقد عرفت في صدر الكتاب معناه وقد نهي عنه لما روي عن ابي هريرة ان النبي عليه السلام
نهى عن بيع الملاقيح وانما نهي عنه لامتناع صفة معتبرة في المبيع الذي هو جزء البيع وهو كونه مرئيا مقدور التسليم
الذي هو داخل في العقد ومثال النهي الراجع الى لازم العقد بيع الربوا فانه نهي عنه لما سنذكر فان من لوازمه المفاضلة
والمنهي عنه انما هو هذا اللازم ومثال النهي الراجع الى امر مفارق للعقد البيع وقت نداء الجمعة فانه منهي عنه
لقوله تعالى وذروا البيع فهذا النهي راجع الى الزمان الذي هو امر مفارق للبيع اذا عرفت هذا فنقول ان كان
النهي راجعا الى نفس العقد او الى امر داخل فيه او الى امر خارج عنه لازم دل على فساد المنهي عنه لان
الاولين من الصحابة تمسكوا على فساد الربوا بمجرد النهي عنه وهو قوله تعالى وذروا ما بقي من الربوا وقوله عليه السلام
لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث من غير انكار احد عليهم فيكون ذلك اجماعا سكوتيا منهم على ان النهي عن الربوا
دال على الفساد مع انه راجع الى ما هو خارج عن العقد فلان يكون دالا عليه فيما يرجع الى نفس العقد
او جزئه وان كان راجعا الى امر خارج عن العقد مفارق له فلا يدل عليه اذ لا يلزم من فساد المقارن
للشيء فساد ذلك الشيء وفيه نظر فان البيع بشرط الخيار المبهم منهي مع ان النهي راجع الى المفارق وهو الخيار
واعلم ان دلالة النهي على فساد المنهي عنه فيما يدل عليه من الصور شرعية لما ذكرنا من الادلة الشرعية عليه
لا لغوية لان الاجزاء وعدمه وشرائط البيع واحكامه لم يخطر ببال واضع اللغة فكيف يدل النهي عليه
لغة واعلم ايضا ان بعض العبادات المنهية ليست بفاسدة كقضاء الفائتة في الاوقات المكروهة
وبعضها فاسدة كقضاء صوم رمضان يوم العيد وايام التشريق فالنهي في العبادات ليس دالا
على فساد المنهي عنه مطلقا بل يمكن في العبادة ايضا ان يقال النهي ان كان راجعا الى ما لا ينفك عن العبادة
كصوم يوم العيد يتضمن فسادها وان كان راجعا الى ما ينفك عنها كقضاء الفائتة في الاوقات المكروهة
والاماكن المكروهة فلا قال المسئلة الثالثة مقتضى النهي اه اقول المسئلة الثالثة في بيان مقتضى النهي فنقول
مقتضى النهي فعل الضد لا ترك المنهي خلافا لابي هاشم فان المطلوب بالنهي عنده ترك المنهي عنه وهو الا يفعله
لا ضده لنا على ان مقتضاه فعل الضد لا الترك الذي هو عدم صرف ان متعلق النهي مكلف به وكل مكلف
به مقدور عليه لما عرفت ان القدرة شرط التكليف فمتعلق النهي مقدور عليه والعدم غير مقدور عليه
وهو ظ فلا يكون الترك مقتضى النهي فيكون مقتضاه فعل الضد لعدم القائل بغيرهما وهو المط قال ابو هاشم
في بيان ان مقتضى النهي هو الترك لا فعل الضد بان من دعي الى زنا فلم يفعل مدح على مجرد تركه فلو لم يكن
مقتضاه مجرد الترك لما مدح قلنا المدح انما هو على الكف عن الزنا وهو فعل فيكون المدح على الفعل وفيه نظر
لان الكف ترك الفعل ولا فرق بينهما قال المسئلة الرابعة النهي اه اقول المسئلة الرابعة النهي اما ان يكون عن شيء واحد
او عن اشياء والثاني اما ان يكون عن الجميع اي عن كل واحد كالنهي عن الزنا والسرقة فان كل واحد منهما
منهي او عن الجمع كالنهي عن نكاح الاختين فان نكاح كل واحد منهما وحدها مباح والجمع بينهما منهي قال
الباب الثالث في العموم اقول لما فرغ من الباب الثاني من هذا الكتاب شرع في الباب الثالث منه
في بيان العموم والخصوص وما يتعلق بهما وفي هذا الباب فصول ثلثة لان البحث اما ان يكون عن العموم او
عن الخصوص او عن سببه وهو المخصص فافرد لكل منها فصلا الفصل الاول في العموم واحكامه
وقدم اولا تفسير العام اقتضاء للدائر فنقول العام لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد فاللفظ

كالجنس لشموله العام وغيره وباقيه كالفصل لتميزه العام عن غيره فعن [illegible] الذي يلفظ الى المفهوم
والعقل العباس وقوله يستغرق احترازعن لفظ لا يستغرق كلا [illegible] والذكر واخذا لها وقوله
جميع ما يصلح له احترازعن النكرات في الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا [illegible] النكرة او غيره فان
رجلا وان صلح لكل واحد من رجال الدنيا فانما يصدق عليه بطريق البدل وكذا الكلام في رجلان ورجال
وخمسة من اسماء العدد وقوله بوضع واحد احترازعن الاسماء المشتركة وعن الحقيقة والمجاز فان كلا
منهما مستغرق للمعنيين بحسب الوضعين مثلا الاسد لا يستغرق بسبب الوضع الحقيقي الا الاسود
وبسبب الوضع المجازي الا الشجعان وان كان يصلح لكل منهما هكذا قالوا وفي هذا الموضع بحث وهو
ان المراد بما يصلح اللفظ له باذائه فيكون العام عبارة عن لفظ يستغرق جميع مدلولاته الحقيقية بوضع
واحد وانه باطل من وجهين الاول لو كان مفهوم العام هذا لم يكن العام الا لفظا موضوعا لمعنيين فصاعدا
اذ كثرة المدلولات الحقيقية لا تتصور الا بذلك فلا يتحقق العام لانتفاء كون اللفظ موضوعا بازائها بوضع
واحد الثاني انه مناف لما سنحققه في المسئلة الاولى من هذا الفصل وهو ان اللفظ الدال على الماهية مع جميع
جزئياتها عام اذ يشعر ذلك بان المراد بما يصلح اللفظ جزئيات المدلول وان كان المراد بما يصلح له اللفظ
جزئيات مدلوله كما يشعر به تحقيقه الآتي فلا حاجة الى زيادة قيد بوضع واحد لاخراج المشترك والحقيقة
والمجاز فان مدلولات المشتركة ليست جزئيات لمدلول اللفظ بل كل منها مدلول للفظ لا جزئي له قال ودخل
اقول وفي هذا الفصل مسائل الاولى في الفرق بين المطلق والعام فنقول ان لكل شيء حقيقة هو بها هو
وقد عرفت تحقيق ذلك في الكتب الكلامية والحقيقة اما ان يعتبر من حيث هي او يعتبر من حيث اعتبار الوحدة
معها او من حيث اعتبار الكثرة معها فان اعتبرت من حيث هي فاللفظ الدال عليها كذلك هو المطلق كقولنا
الرجل خير من المرأة وان اعتبرت من حيث الوحدة فالوحدة المعتبرة معها اما ان تكون معينة او غير معينة فاللفظ
الدال على الاول هو المعرفة سواء كان دلالته عليه لقرينة كالمضمر واسماء الاشارة والمعرف بلام العهد او لا
لها كالعلم وعلى الثاني نكرة نحو رجل فانه يدل على ذكر من بني آدم من غير تعيين وفيه نظر فان الذي في قولك
الذي يأتيني فله درهم معرفة مع انه لا يدل على الماهية مع وحدة معينة وكذا المعرف بلام العهد يستغرق للجنس
معرفة مع انه لا يصدق عليه ذلك وان اعتبرت من حيث الكثرة فاما ان تكون تلك الكثرة جزئيات لها او لا والاول
العام والثاني الجمع المذكور وان لم يكن جزئيات لها فاما ان تكون محصورة او لا والاول اسم للعدد والثاني العدد
وبما ذكرنا علم عدم انحصار الالفاظ فيما ذكره والمصنف قال المسئلة الثانية العموم اقول المسئلة الثانية فيما يفيد
العموم فنقول العموم اما ان يستفاد من اللفظ لغة او عرفا او عقلا فالذي يفيد العموم لغة اما ان يفيد
بنفسه من غير ان يكون مع قرينة يدل عليه او يفيده لا بنفسه بل لاجل قرينة ضمت والعام بنفسه اما ان
يتناول كل الاشياء سواء كانت من ذوي العلم او لا كلفظة اي فانها يتناول العالمين وغيرهم في الاستفهام
نحو اي شيء عندك وفي المجازاة كقولك اي رجل يأتني فله درهم واي ثوب تلبسه يحسن نكرا وبعضها
وهو اما ان يتناول جميع العالمين فقط من في الاستفهام نحو من عندك وفي المجازاة نحو قوله عليه السلام من كان يؤمن
بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره او يتناول جميع غير العالمين فقط سواء كان زمانا او مكانا او غيرهما نحو
لفظ ما وقيل انه يتناول العالمين ايضا كقوله والسماء وما بناها وح يكون ما كاي في العموم او يتناول جميع
غير العالمين كاين ومتى فان اين عام في المكان ومتى عام في الزمان ولا يتناولان غيرهما والعام لقرينة ضمت اليه
اما ان يكون في الاثبات وذلك اما الجمع المحلى بالالف واللام سواء كان جمع كثرة نحو قوله تعالى الرجال قوامون
على النساء

او جمع قلة نحو قوله عليه السلام المؤمنون [illegible] انهم عند الله حسن واما الجمع المضاف سواء جمع كثرة نحو
قوله تعالى يا عبادي الذين [illegible] الولدان اكبادنا وكذا اسم الجنس يكون عاما اذا كان محلى بالالف واللام
كقوله تعالى يا ايها الناس [illegible] او مضافا نحو قوله تعالى عن امره واما ان يكون في النفي كالنكرة في سياقه
نحو لا احد في الدار والذي يفيد العموم عرفا مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فان هذا التركيب يفيد بحسب اللغة
حرمة الامهات ويوجب بحسب عرف الشرع حرمة جميع الاستمتاعات كالوطي وغيره والذي يفيد العموم
عقلا كترتب الحكم على الوصف المناسب كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا فان الترتيب يدل
على ان الوصف كالسرقة في مثالنا هذا علة للحكم وهو وجوب القطع وما بعد ثبت العلية بالعقل يحكم بعموم العلية
وهو ثبوت الحكم اينما وجدت الصفة قال الحنجي واعلم ان العموم المجعول قسيما هو العموم اللغوي
يكون شاملا للعقلي وهذا كلام عجيب فان العموم العقلي قسيم للعموم فكيف يكون قسيما اللهم الا ان
يريد بالعموم اللغوي العموم المستفاد من اللفظ فانه المورد للقسمة وكون العموم عقليا لا ينافي
ذلك فان العموم المستفاد من اللفظ قد يكون بقرينة العقل وقد لا يكون كما عرفت قال وحيا د العموم
اقول استدل على ان صيغ العموم على اختلاف مراتبها شرع في الاستدلال على انها عام بوجهين وجه يشمل
الصيغ كلها ووجه يخص بعضها اما تقرير الوجه العام لجميع الصيغ فلانه لو لم يكن كل واحد من
هذه الصيغ عاما لما وجب دخول كل فرد منه بدون الاستثناء واذا لم يجب لم يجز الاستثناء اذ لا حاجة
الى الاخراج لكن جاز استثناء كل فرد من هذه الصيغ اتفاقا فمثلا يصح ان يقال من دخل داري الا زيدا اكرمته
وكذلك في البواقي فيكون هذه الصيغ عامة وهو المطلوب وانما قلنا ان الاستثناء عبارة عن اخراج ما لولاه
لوجب دخوله لانه لو لم يكن عبارة اما عن اخراج ما لولاه لامتنع دخوله فيه وانه باطل ايضا اذ لو كان او عن اخراج ما لولاه لجاز دخوله فيه وانه باطل ح
عبارة عنه لجاز الاستثناء عن الجمع المنكر لجواز دخول المخرج عنه لكنه لم يجز باتفاق ائمة النحو ولذلك حملوا
الا في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على غير في كونه وصفا دون الاستثناء لتعذره ههنا وعللوا
ذلك بعدم وجوب الدخول فان قيل لو وجب دخول المستثنى في المستثنى منه لامتنع الاستثناء لكونه نقضا
للكلام الاول فان المتكلم بالعام قد دل على الاستغراق باول كلامه ولو ذكر العام ولا ثم رجع بالاستثناء
عن ذلك الاستغراق باخراج البعض منه وكان نقضا له قلنا لو كان الاستثناء عن لفظ العام مع وجوب
تناوله للمستثنى نقضا لكان الاستثناء عن العدد نقضا لوجوب التناول في العدد لكونه نصا في وجوب
اندراج جميع الاحاد فيه لكنه ليس بنقض والا لم يوجد في كلام الله تعالى وقد وجد فيه مثل قوله فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما والتحقيق في ذلك ان المستثنى وان كان واحدا من المستثنى منه بحسب اللفظ لكنه
ليس بمقصود للمتكلم فلا استثنى علم مقصوده من الكلام الاول لكون الاستثناء تتمة وبيانا له فالنقض
انما يلزم ان لو كان المستثنى مقصودا وغير مقصود لا ان يدخل فيه بحسب اللفظ ولا يكون مقصودا
قال وايضا الاستدلال اقول هذا هو الوجه الدال على عموم بعض الصيغ خاصة وهو
اللفظ المرتب عليه حكم بلفظ العام بقرينة العقل والجمع المضاف واسم الجنس المحلى بالالف واللام
والجمع المحلى بالالف واللام سواء كان جمع كثرة او جمع قلة وتقرير هذا الوجه هو ان الصحابة استدلوا
بعموم هذه الصيغ في الوقائع من غير انكار عليهم فيكون اجماعا على عمومها اما بيان الاستدلال بعموم اللفظ
المرتب عليه حكم بلفظ العام لقرينة العقل فكاجماع الصحابة على ايجاب الجلد على كل من زنى بعموم
قوله الزانية والزاني فاجلدوا ولقرينة العقل وذلك لانهم لما راوا ترتب وجوب الجلد على الوصف المناسب

وهو الزنا بلفظ العام علموا ان الزنا علة له لافادة هذا التركيب في كلام العرب ذكر الفعل يدل على ترتبه
وجود المدلول ايما رتب الحكم على هذه القرينة حكموا بعمومه ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا منهم على ذلك
واما الخنجي والفاضل المراغي زعما ان هذا مثال لعموم المفرد المحلى بالالف واللام والمصنف حيث عد
صيغ العموم لم يورده فكيف يناسب الاحتجاج عليه بمقتضى العام بل الاولى ما ذكرناه واما بيان الاستدلال
بعموم الجمع المضاف فلان فاطمة رض احتجت على ابي بكر في توريثها فدك والعوالي بعموم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم ولم ينكر عليها ابو بكر ولا احد من علماء الصحابة بل عدل ابو بكر الى تخصيصه بقوله عليه السلام نحن معاشر
لا نورث ما تركناه صدقة ولم ينكر احد على ابي بكر ايضا عموم لفظ الانبياء فيكون ذلك اجماعا منهم
على ان الجمع المضاف وان كان جمع قلة يفيد العموم واما الجمع المحلى بالالف واللام فلان ابا بكر لما هم
بقتال مانعي الزكوة قال له عمر قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا
قالوها عصموا مني دماءهم الحديث فاحتج عليه بعموم اسم الجنس المحلى بالالف واللام ولم ينكر عليه احد
من الصحابة ولا ابو بكر لانهم ما قالوا ان اللفظ لا يفيد بل فزع ابو بكر على الاستثناء بالالف واللام فلما
روي ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر بعموم الجمع المحلى بالالف واللام في قوله عليه السلام الائمة
من قريش والانصار سلموا تلك الحجة فلو لم يدل على العموم لما تم الاستدلال وكذا في قوله نحن معاشر الانبياء
الحديث وقد عرفت قصته ذكروا انما اوردنا مثالين احدهما لجمع الكثرة والثاني لجمع القلة قال الثالثة
الجمع المنكر اقول المسئلة الثالثة في ان الجمع المنكر غير عام ذهب الجمهور الى ان الجمع المنكر لا يقتضي العموم
خلافا لابي علي الجبائي لنا على انه لا يقتضي العموم هو ان الجمع المنكر يحتمل كل انواع العدد فان رجالا
يمكن ان يوصف باي عدد شئت فيقال رجال ثلثة واربعة وخمسة الى غيرها وكل ما يحتمل انواعا يمكن ان يكون
موردا للتقسيم بها فالجمع المنكر يمكن ان يكون موردا لتقسيم انواع العدد وكل ما يكون موردا للتقسيم الى
انواع لا يكون عين كل قسم منها ولا مستلزما لها والا لم يكن المورد موردا وكل ما لا يكون عين شيء ولا مستلزما
له لا يدل لفظ الموضوع له على ذلك الشيء لانتفاء كلا طريقي الفهم فالمنكر لا يدل بلفظه على شيء من انواع العدد
فلا يدل على العدد المستغرق الذي هو احد انواعه فلا يكون عاما لما عرفت من تعريف العام اول
الفصل وفيه نظر فانه يدل على الثلثة اتفاقا وهو نوع من العدد فان قلت لا حاجة في عدم
اقتضاء الجمع المنكر العموم الى هذا الدليل الطويل لانه لما علم عدم صحة الاستثناء منه في البحث السابق
علم عدم عمومه لما ثبت ان معيار العموم جواز الاستثناء قلت لما خالف الجبائي في ذلك محتجا بحجة
اراد ان يجيب عنها لئلا يتوهم عمومه تشبثا بها وقال ابو علي الجبائي انه يفيد العموم محتجا عليه بان الجمع
المنكر حقيقة في كل انواع العدد بدليل صحة حمله لغة على كل عدد بطريق الحقيقة اذ يصح ان يقال
لكل عدد من الرجال ان هؤلاء رجال واذا كان كذلك يكون مشتركا بينها والا لم يصح لغة واطلاق
المشترك على مدلولاته بطريق الحقيقة فيجب ان يحمل على جميع حقايقه بناء على ان المشترك بدون
القرينة واجب الحمل على جميع معانيه كما هو مذهب الشافعي قلنا في الجواب عنه ان اردت بكونه مشتركا
الاشتراك اللفظي ممنوع اذ صحة حمله على جميع انواع العدد لا يقتضي ذلك فان الصحة ربما يكون لكونه موضوعا
للقدر المشترك بينها سلمنا لكن لا يلزم من ذلك ان يكون حقيقة في العدد المستغرق الذي هو احد انواعه
فان اللفظ الموضوع لمفهوم مشترك بين انواعه لا يدل على شيء من تلك الانواع بخصوصه على طريق
الحقيقة وهو ظاهر قال الرابعة قوله تعالى لا يستوي اقول المسئلة الرابعة في ان نفي الاستواء في قوله تعالى

عليهم

وان اردت به الاشتراك المعنوي اعني كونه موضوعا للقدر المشترك فمسلم

لا يستوي

110

٤٣

لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة هل هو عام يقتضي نفي الاستواء من جميع الوجوه حتى في القصاص
ام لا فذهب الامام الى انه ليس بعام لان قوله لا يستوي يدل على نفي الاستواء ونفي الاستواء يحتمل نفي
الاستواء من كل وجه ومن بعضه لكونه اعم منهما بحسب المفهوم واذا احتمل كلا منهما كان حقيقة في القدر
المشترك بينهما فلا يكون حقيقة في العموم وهو نفي الاستواء من كل وجه الذي هو احد قسميه لان الدال
على القدر المشترك لا يدل بالحقيقة على كل من قسميه بالخصوص لما عرفت انفا في بيان ان الجمع المنكر لا يدل
على الاستغراق واذا لم يدل على نفي الاستواء من كل وجه لم يكن عاما وهو المط ويمكن ان يعارض بان
الاستواء اعم من ان يكون من كل وجه او من بعض الوجوه والاعم لا يدل على نفي الاعم فيكون دالا على نفي الاخص
اما لو قال لا اكل فانه عام في جميع المأكولات فيقبل التخصيص عندنا خلافا لابي حنيفة قياسا على محل الوفاق اي
هو عام النطق قابل للتخصيص كذلك وهو قوله لا اكل اكلا والجامع بينهما سلب ماهية الاكل في الصورتين
اما في صورة الوفاق فلانه نفي المصدر الدال على الماهية واما في صورة النزاع فكذلك لاشتمال الفعل
على المصدر واما ابو حنيفة رحمه فقد قال ان قول القائل لا اكل ليس بعام ولا يقبل التخصيص فان نفي الفعل
ليس من صيغ العموم واما القياس على صورة الوفاق وهو قوله لا اكل اكلا فغير صحيح لوجود الفارق
بينهما وذلك ان الاكل المصدر للعدد دال على التوحيد فيكون نكرة واقعة في سياق النفي فيكون عاما قابلا
للتخصيص وليس في صورة النزاع ما يدل عليه فلا يكون عاما وهذا الفرق ضعيف لان هذا المصدر
للتاكيد ويستوي فيه الواحد والجمع لكونه دالا على الماهية فاذا سلب الماهية كان عاما في كل واحد من
دليل ابي حنيفة والجواب عنه نظر لان كلا منهما مجرد دعوى بلا دليل اللهم الا ان يورد في صورة لم يكن
في تكون لكل منهما توجيه قال الفصل الثاني في الخصوص اقول الفصل الثاني من الباب الثالث في الخصوص
واحكامه وفي هذا الفصل مسائل المسئلة الاولى في حد التخصيص فنقول التخصيص عبارة عن اخراج ما يتناوله
اللفظ عنه فالاخراج كالجنس اذ يدخل فيه التخصيص وغيره والباقي كالفصل وقوله بعض ما يتناوله اللفظ
احتراز عن اخراج كل ما يتناوله اللفظ كالنسخ عن الكل وعن اخراج ما لا يتناوله اللفظ كالاستثناء المنقطع نحو
جاءني القوم الا حمارا فان لفظ القوم غير متناول للحمار فلا يسمى هذا النوع من الاستثناء تخصيصا وزاد بعضهم
قيدا اخر وقالوا التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ بتقدير عدم المخصص وانما زاد هذا القيد لئلا
يقال ما خص من العام بمخصص لم يتناوله اللفظ والا لم يكن مخصصا بل يكون مبقى على عمومه واذا لم يتناوله
اللفظ لا يصح التعريف فزادوا هذا القيد لان اللفظ وان لم يتناوله على تقدير التخصيص لكن تناوله على
تقدير عدم التخصيص فاستقام التعريف وهذا القيد واقول لا حاجة الى هذه الزيادة لان لفظ
العام المخصص متناول لما اخرج عنه لكنه غير مراد للمتلفظ به ولا يلزم من كونه غير مراد للمتلفظ
ان لا يتناوله اللفظ ولهذا قال بعض العلماء التخصيص عبارة عن تناول اللفظ شيئا مع عدم ارادته
والحد المذكور يتناول التخصيص بالمفهوم وغيره مما ليس بلفظ ولما كان التخصيص كالنسخ يشترك
في ازالة الحكم عن المخصوص والمنسوخ احتيج الى الفرق بينهما فقال المصنف الفرق بين التخصيص والنسخ
ان التخصيص لا يكون الا لبعض الافراد والنسخ قد يكون عن الكل كنسخ شريعة باخرى وقد يكون عن البعض
وقال الامام في المحصول والحق ان التخصيص جنس تحته انواع كالنسخ والاستثناء وغيرهما فظاهر كلامه ان كل نسخ تخصيص
تخصيص ولا ينعكس ثم فرق بين نوعيه النسخ والاستثناء بان التخصيص في الحقيقة الازالة فان كانت عن الكل
فهي النسخ وان كانت عن البعض فهي الاستثناء وهو منقوض بالاستثناء عن الكل كقوله له زيد على عشرة الا عشرة

عن الكل مع انه ليس بنسخ والا كان صحيحا فان النسخ جايز اتفاقا ... تخصيصه بغير الاستثناء كالصفة ونحوها
فانه اراد عن البعض مع انه ليس باستثناء وقد علم من هذا التخصيص ... البعض المخرج عن لفظ يتناوله
والمخصص المخرج عن اللفظ عن بعض ما يتناوله والمخرج المخصص بالحقيقة ارادة اللافظ وقيل اللفظ الدال على تلك
الارادة مجازا ومخصصا مجازا اطلاقا لاسم المدلول على الدال قال الثانية القابل اقول المسئلة الثانية
في بيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز فنقول الحكم الثابت لواحد فقط غير قابل للتخصيص لانه عبارة عن اخراج
بعض الاحاد عن حكم ثبت للكل والحكم الثابت لواحد لا يتصور فيه ذلك فان القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد
اما لفظا اي يكون لفظه دالا على التعدد مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين فان لفظ المشركين دال على التعدد لكونه
جمعا محلى بالالف واللام وقابل للتخصيص لكونه مخصوصا باهل الحرب اتفاقا واما معنى اي لا يكون لفظا
دالا على التعدد بل يستنبط منه تعدد حكم ما بدليل ومثلنا له العلة الشرعية فان التعدد لا يفهم من لفظها
الا ان العقل يعم وجود المعلول عند وجودها كالطعم وجوز تخصيصها في بعض الصور نحو تخصيص علة الطعم
لحرمة الربوا في بعض الصور كما في العرايا وسيجيء في باب القياس تحقيقه ومفهوم الموافقة فانه ليس لفظا
عاما دالا على التعدد لكنه يستنبط من اللفظ المثبت للحكم حكم عام فيخصص بشرط بقاء حكم الملفوظ مثل
قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يستنبط منه حكم عام وهو تحريم سائر انواع الاذى بالقياس الاولى فيخصص عنه
بعض انواع الاذى بشرط بقاء حكم الملفوظ وهو الايذاء المرخص شرعا مثل جواز حبس الوالد لحق الولد
اذا امتنع عنه وجواز تاديبه بالفجور وضربه بالارتداد اما اذا كان تخصيص المفهوم يناقض حكم الملفوظ
فلا يجوز مثل ان يخصص عنه جواز ضرب الوالد بلا سبب شرعي مرخص بلفظ الاية وان كان عاما في تحريم
انواع الاذى بلا سبب ومفهوم المخالفة فان حكم المنطوق وان كان خاصا لكنه يستنبط منه حكم عام
وهو اسناد حكم المنطوق في جميع صور المسكوت عنه لدليل عرفته ويجوز تخصيصه باثبات حكم المنطوق
في بعض صور المسكوت عنه بدليل راجح على المفهوم كتخصيص قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا
وهو ان ما دون القلتين سواء كان جاريا او راكدا يحمله بالراكد في القول القديم اذ الماء الجاري وان لم يبلغ
القلتين لا يحمله فان الجاري في القول القديم لا ينجس الا بالتغير سواء كان قليلا او كثيرا لقوله عليه السلام
خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان قيل التخصيص في كلام الله تعالى محال لان جواز
التخصيص في الكلام الطلبي موهم للبداء وفي الخبري الكذب وهما على الله تعالى محالان فكذا ما يوهمهما قلنا
في الجواب عنه ان الوهم المذكور مندفع بورود التخصيص المبين لمراد المتكلم قال الثالثة يجوز اقول
المسئلة الثالثة في بيان الغاية التي ينتهي التخصيص اليها فنقول يجوز تخصيص العام بحيث لا يبقى منه فرد غير
محصور والا كان نسخا لا تخصيصا لما عرفت بل يجب ان يبقى منه بعد التخصيص شيء واختلفوا فيما يجب
بقاؤه بعد التخصيص وان لم يعلم قدرها وعبر المصنف عن هذا المذهب صريحا بقوله يجوز تخصيص
العام حتى يبقى من افراده غير محصور واستدل ابو الحسين بانه لو خصص الى ان لا يبقى منه كثرة بل الى الواحد
لم يكن على وفق اللغة لان القائل اذا قال اكلت كل رمان في البيت وفيه الف رمانة ولم يأكل غير واحدة عد ... اهل
اللغة وذكر دليل الامتناع لغة فوجب ان يكون الباقي كثرة وان لم يعلم قدرها اي لم يمكننا ان نعين تلك الكثرة
الباقية انها ثلثة او اربعة او خمسة او غيرها وفيه نظر فانه لو اكل في هذه الصورة ثلث رمانات لوجب
صحة قوله ولا تفاوت لبقاء الكثرة وهو الثلاثة لكنه تعاب ايضا كما ذكر في المحصول وكذا في عبارة المصنف لانه
ان اراد بعدم حصر الكثرة عدم تناهيها فباطل وهو ظاهر وان اراد به عدم العلم بقدرها فلو لم يكن معلوم العدد

كما دعوا

كما دعوا انه مثل ما في الصيغ المذكورة ... لا يصح التخصيص وقد صح اتفاقا وفصل القفال بين الجمع وغيره
من الفاظ العموم فقال ... ان كان جمعا معرفا جاز تخصيصه الى ان ينتهي الى اقل مراتب الجمع واختلف
العلماء في ذلك فقال ... ابو حنيفة ان اقل الجمع ثلثة لا اثنان وهو المختار عند المصنف والدليل عليه
التفاوت لغة بين ضمير الجمع وضمير المثنى فانهم يقولون حالة التثنية في الخبر فعلا وفي الامر افعلا وفي حالة الجمع
في الخبر فعلوا وفي الامر افعلوا وتفاوت الضميرين الحالين يدل على تغايرهما لغة فلا يكون المثنى من قبيل المجموع
وكذلك تفصيل اهل اللغة بين نوعي الجمع والمثنى كما هو مذكور في كتب النحو وبين احكامهما في النعوت وغيرها
يدل على تفاوتهما فان الجمع ينعت بالثلثة فما فوقها دون ما دونها بخلاف المثنى فيقال رجال ثلثة ولا يقال
رجال اثنان وقال القاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق وجمع من الصحابة والتابعين ان اقل الجمع اثنان
واحتجوا عليه بان الاثنين لو لم يكن جمعا لتفاوتا بحسب الضمير والاطلاق والتعريف كما قررتم لكنهما لم
يتفاوتا في شيء من ذلك اما عدم التفاوت بحسب الضمير فلقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فاتى بضمير
الجمع للاثنين وهما داود وسليمان لما يدل عليه صدر الاية فعلم بانه لا تفاوت بينهما بحسبه فقيل في الجواب
عنه ان المصدر جاز ان يضاف الى الفاعل وجاز ان يضاف الى المفعول وجاز ان يضاف اليهما معا و
جاز ان يكون المصدر المذكور في الاية وهو الحكم مضافا الى الفاعل وهو داود وسليمان والى المفعول
وهم القوم المحكوم عليهم واذا كان كذلك كان ضمير الجمع راجعا الى الجمع دون المثنى لكون الحاكمين مع المتحاكمين
جمعا وفيه نظر اذ لا يلزم من جواز اضافة المصدر الى احد المعمولين وحده جواز اضافته اليهما معا
في حالة واحدة واما عدم التفاوت بحسب الاطلاق فلقوله تعالى خطابا لعائشة وحفصة ان تتوبا الى الله
فقد صغت قلوبكما فان القلوب جمع اطلق واراد به فردين منها لاضافته الى ضمير الاثنين والاصل في الاطلاق
الحقيقة فعلم بانه لا تفاوت بينهما بحسب الاطلاق ايضا وقيل في الجواب عنه ان المراد بالقلوب ههنا
ميول القلب ويصح اطلاق القلب على الميل كما يقال للمنافق انه ذو قلبين اي ذو ميلين وليس المراد
نفس القلب الذي هو جارحة مخصوصة اذ لا يصح وصفها بالصغو هكذا قاله الامام في المحصول وفيه نظر
فان الميل لا يوصف بالصغو الذي هو الميل اذ لا يقال مال الى فلان ميلي والقلب يوصف به اذ كثيرا ما يقال
مال الى فلان قلبي كما قال الحماسي صبا قلبي ومال اليك ميلا واما عدم التفاوت بينهما بحسب التعريف فلانه
عرف المثنى وقال الاثنان فما فوقهما جماعة فقيل في الجواب عنه ان مقصود الحديث ان الاثنين فما فوقهما جماعة
في جواز السفر ويؤيد ذلك انه عليه السلام نهى عن السفر الا في جماعة ثم بين ان الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر
وقيل قوله ذلك محمول على ادراك فضيلة الجماعة وليس المراد ان الاثنين جمع بحسب اللغة لانه عليه السلام بعث
لتعريف الشرع لا لتعريف اللغة وفيه نظر لانه عليه السلام ما قال الاثنان فما فوقهما جمع حتى يكون الاثنان جمعا
بل قال الاثنان فما فوقهما جماعة وفرق بين الجماعة والجمع فلا حاجة الى الاعتذار عنه بان جواز السفر اذ جاز
ان يكون الاثنان جماعة ولا يكون جمعا فان قيل لم صور الاجوبة بلفظ قيل ولم يصورها بقوله قلنا كما هو
دابه قلت لما كانت الاجوبة ليست كما ينبغي لما عرفت لم ينسبها الى نفسه هذا اذا كان الجمع المخصص جمعا
معرفا فاما اذا كان غير الجمع المعرف كمن وما فيجوز تخصيصه الى اقل مراتب العدد وهو الواحد عند الاصوليين
والاثنان عند اهل الحساب وقوم جوزوا تخصيص العام الى الواحد مطلقا سواء كان العام جمعا معرفا او
غيره محتجا بان مراتب العدد في الانواع تحت اللفظ العام متساوية فجواز تخصيص بعضها دون بعض
تحكم وجوابه انا لا نجوز في شيء من المراتب المتوسطة او الكثيرة منها وهو المطلوب وجوابه منع عدم الاولوية لغة لما عرفته في اكلت كل
رمان ولذلك لم يتعرض المصنف له قال الرابعة العام اقول المسئلة الرابعة في ان العام هل هو حجة في الباقي
بعد التخصيص ام لا

فنقول اختلف الاصوليون في ذلك واختار المصنف هنا ما ذهب اليه بعضهم وهو انه مجاز مطلقا سواء خص
بمتصل او بمنفصل وسيجي معنا هما واحتج عليه بان العام حقيقة في الاستغراق لكون لفظه موضوعا
في اللغة له فلو كان حقيقة في الباقي ايضا يلزم الاشتراك لكون الباقي غير الاستغراق والاشتراك
خلاف الاصل فيكون مجازا فيه لكونه خيرا من الاشتراك وقال بعض الفقهاء ان العام المخصص حقيقة
فيما بقي من الافراد سواء خص بمتصل او بمنفصل لانه لا يسبق من العام مع المخصص الى الفهم الا الباقي
بعد التخصيص فلو كان مجازا فيه لسبق غيره وجوابه بعينه هو الجواب عن قول الامام فلذا لم يجب
المصنف وفرق الامام فخر الدين الرازي بين العام المخصص المتصل وبين العام المخصص بالمنفصل وقال
ان كان تخصيص العام بقرينة متصلة غير مستقلة كالصفة والشرط والاستثناء كان العام المخصص
حقيقة في الباقي بعد التخصيص وان كان بقرينة منفصلة مستقلة سواء كانت عقلية او لفظية كان
مجازا فيه واحتج عليه بان العام المقيد بالقرينة المتصلة كالمقيد بالصفة مثل قولهم اكرم بني تميم الطوال
لم يتناول غيرهم ولم يحتمل سواهم فيكون حقيقة فيهم بخلاف المقيد بالقرينة المنفصلة فان العام
يتناول للافراد المخصصة من حيث الاطلاق لكونه حقيقة في الاستغراق فاذا اخرج عنه تلك الافراد
كان استعماله في الباقي بعد التخصيص استعمالا في غير ما وضع له لكون الباقي غير الاستغراق وكان مجازا
قلنا في الجواب عنه انكم ان اردتم بكون العام المخصص بالقرينة المتصلة حقيقة في الباقي انه مع القرينة
حقيقة فيه ممنوع قوله لم يتناول غير الباقي قلنا نعم ولكن لا يلزم منه ان يكون حقيقة فيه وانما يلزم
ان لو وضع هذا المركب وهو العام مع الصفة بازائه وهو ممنوع والى ما ذكرنا اشار بقوله قلنا المركب لم يوضع
وان اردتم به ان العام نفسه الذي هو جزء هذا المركب حقيقة فيه فكذلك لانه يتناول غيره فلو كان حقيقة فيه
لم يتناول غيره والى ما ذكرنا اشار بقوله والمفرد متناول وفيه نظر فان المركب موضوع بوضع اجزائه لا وضع
المعنى وان لم يكن موضوعا بعينه لعين المعنى قال المسئلة الخامسة المخصص الخ اقول المسئلة الخامسة في ان
العام المخصص هل هو حجة يجوز التمسك به في الافراد الباقية بعد التخصيص ام لا فيه تفصيل فنقول العام المخصص
حجة عند القائلين بانه حقيقة في الباقي وعند القائلين بانه مجاز فيه ان خص بمبهم نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم
ليس بحجة لان كل واحد منها اذا فرض جاز ان يكون مستثنى فلا يقطع بكون العام معمولا فيه فلا يكون حجة وان
خص بمعين وهو مسئلة الكتاب ففيه خلاف والمختار عند المصنف انه حجة ومنع حجيته عيسى بن ابان
وابو ثور وقال البصري حجة وفصل الكرخي وقال ان خص بقرينة متصلة كان حجة وان خص بمنفصل فلا لنا
على ان العام المخصص بمعين حجة فيما بقي من الافراد ان دلالة العام على فرد لا يتوقف على دلالته على فرد
اخر لاستحالة الدور والترجيح بلا مرجح بيانه لو كانت دلالة العام على الافراد المخصص بها لا انها ان توقفت عليها
فان توقفت دلالته على الافراد المخصص منه على دلالته على افراده المخصص بها لزم الدور وان لم يتوقف يلزم
الترجيح بلا مرجح لان نسبة اللفظ الى كل الافراد على السوية فلم يكن جعل بعضها مشروطا لا خر اولى من العكس
واذا لم يتوقف دلالته على الافراد على المخصص بها على دلالته على افراد المخصص منه لم يلزم من زوال دلالته
على الافراد المخصص منه واعترض ابن الحاجب وقال لا نم امتناع توقف كل واحدة من الدلالتين على الاخرى والمانع
انه لو كان توقف سبق لم لا يجوز ان يكون توقف معية كما في المتضايفين ولا مانع ويمكن ان يجاب عنه بانه لو كان توقف
معية كما في المتضايفين لما كان تعقل احدى الدلالتين بدون الاخرى لكنه امكن واذا كانت متوقفة ولم يكن توقف
معية كان توقف سبق ولزم الدور والمستحيل قال المسئلة السادسة يستدل اقول المسئلة السادسة في انه هل يجوز التمسك
بالعام قبل طلب مخصصه ام لا فذهب ابو بكر الصيرفي الى انه يجوز ان يتمسك بالعام ما لم يظهر دلالة المخصص

ولا يجب طلبه ابتداء والاستقصاء في ذلك خلافا لابن سريج فانه اوجب طلب المخصص اولا في جواز التمسك بالعام
ولم يعلم فان الطلب بالاستقصاء ولم يوجد غلب على الظن عدمه فجاز التمسك به في اثبات الحكم لنا على ان التمسك به
جائز قبل الطلب هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام تحرزا عن الخطاء باحتمال المخصص لوجب طلب
المجاز في اجراء اللفظ على حقيقته تحرزا عن الخطاء باحتمال المجاز والجامع الاحتراز عن الخطاء المحتمل لكن اللازم وهو
طلب المجاز في اجراء اللفظ على حقيقته منتف اتفاقا لانهم يحملون الالفاظ على ظواهرها في اول سماعها من غير
بحث عن انه هل وجد ما يوجب العدول عن الظاهر ام لا فكذا الملزوم وهو الطلب قال ابن سريج العام قبل البحث عن
مخصصه والاستقصاء في طلبه يحتمل التخصيص وما يحتمل التخصيص لا يكون حجة في العموم لان احتمال مخصصه
يعارض دلالته على العموم وذلك وجه احتمال المعارض بطلت الحجية قلنا في الجواب عنه ان الاصل في حمل
العام عند اطلاقه على الاستغراق الذي هو مدلوله يدفع احتمال التخصيص ومع ذلك دلالته على العموم سالمة عن
المعارض فيكون حجة هذا هو المذكور في المحصول وتبعه المصنف في ذلك على ان العام لا يجوز التمسك به قبل البحث
وانما الخلاف في انه هل يكفي البحث عنه بحيث يغلب على الظن عدمه او لا بد من بحث يوجب القطع بعدمه ونقل عن
ايضا عن مصنف الشيخ المختصر المنتهي نقله عن المستصفى انه خلاف في انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث
عن المخصص واقول اما الاجماع المنقول عن مختصر المنتهى فليس فيه منه عين ولا اثر واما كلام المستصفى فلا
يدل على عدم جواز التمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه بل يدل على عدم جواز الحكم قطعا بعمومه لانه قال في المستصفى
ان المجتهد اذا بلغه العموم ولم يبلغه الخصوص وجب عليه العمل بالعموم الذي بلغه ولا يكلف بالخصوص الذي
لم يبلغه واعتقاد ظهوره في العموم دون الجزم بذلك الى ان يعلم انتفاء الخصوص ثم يعتقد عمومه ويجزم بذلك
ثم قال وهذا يعني بطلان مذهب ابي حنيفة والكرخي حيث قال فيمن ملك رقبة يجب ان يعتقد عمومه قطعا حتى
يكون اخراج الكافر نسخا هذا كلامه وهو دال على جواز التمسك بالعام قبل ظهور مخصصه وعلى جواز عدم اعتقاد
عمومه قطعا ما لم يثبت عدم المخصص وهو غير ما فهمه الفاضل المراغي من ذلك قال الفصل الثالث في المخصص
اقول الفصل الثالث فيما يقتضي تخصيص العموم وهو المخصص وهو قسمان متصل ومنفصل لانه ان تعلق
لفظا بما ذكر فيه العام فمتصل والا فمنفصل والمخصص المتصل اربعة انواع الاستثناء والشرط والصفة والغاية
الاول من المخصص المتصل الاستثناء وهو عبارة عن اخراج بعض ما تناوله اللفظ بالا غير الصفة ونحوها
كحاشا وعدا وخلا وليس ولا يكون فقوله اخراج بعض ما تناوله اللفظ يشمل المخصصات كلها وقوله بالا غير
الصفة يخرج ما عدا الاستثناء من المخصصات وقيد الا بغير الصفة احترازا عن الا التي هي صفة وهي تابعة لجمع
منكور غير محصور نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والحق انه لا حاجة الى التقييد بغير الصفة لان الا التي
للصفة لا تخرج لتعذر الاستثناء اذ المراد بالجمع المنكور الغير المحصور جمع لو سكت عن الاستثناء لم يدخل
فيه المستثنى وما لم يدخل لم يخرج وانما قيدنا الجمع بالمنكور احترازا عن الجمع المعرف باللام نحو جاء الرجال
الا زيدا فان الا في هذه الصورة ليست صفة لكون الرجال معرفة وامتناع اتصافه بالا التي بمعنى غير وقوله
غير محصور احترازا عن قولنا له علي دراهم عشرة الا واحدا لان الا في الجمع المنكور انما تحمل على الصفة اذا تعذر
الاستثناء وههنا لم يتعذر لوجوب دخول المستثنى في المستثنى منه فان قلت هذا التعريف غير شامل للاستثناء المنقطع
نحو جاء في القوم الا حمارا فان الحمار غير مخرج عن القوم لعدم تناول القوم اياه قلت هذا التعريف انما هو للاستثناء
المتصل الذي هو استثناء بالحقيقة دون المنقطع فانه يقال له الاستثناء مجازا قال وفيه مسائل اقول
وفي الاستثناء مسائل اربع المسئلة الاولى في شرائط صحة الاستثناء فنقول شرط صحة الاستثناء امران الشرط
الاول اتصال المستثنى بالمستثنى منه عادة فلا يضر لانقطاع الكلام والنفس والسعال في قطعه والدليل على اشتراط

الاتصال اجماع الادباء على ذلك فان من قال لوكيله بع دارى من اى شخص كان ثم قال بعد اسبوع الامن زيد
استقبحه الادباء ولم يجعلوه عايدا الى ما تقدم واجماعهم فى اللغة حجة ونقل عن ابن عباس خلافه فان المنقول عنه
جواز الاستثناء بالمنفصل المستثنى وان طال الزمان بينهما شهرا قياسا على التخصيص بالمنفصل والجامع
كون كل منهما منافيا لما قبله والجواب عنه النقض بالصفة والغاية وتقريره ان يقال لو صح ما ذكرتم من القياس
لزم جواز تاخير الوصف والغاية فى التخصيص بهما بعين ما ذكرتم لكنه لا يجوز تاخيرهما اتفاقا قال الامام
فى المحصول هذه الرواية عن ابن عباس ان صحت فلعل المراد منها ما اذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ثم اظهر
نيته بعده فانه يدين فيما بينه وبين الله فيما نواه اذ جلالة منصبه تمنع انتساب ما يستبعد اليه الشرط الثانى
من شرط الصحة عدم الاستغراق اى لا يكون المستثنى مستغرقا للمستثنى منه نحو قوله على عشرة الا عشرة فان
ذلك باطل اتفاقا واما ما سواه فالمختار انه صحيح سواء كان المستثنى مساويا لنصف المستثنى منه او اقل من النصف
او اكثر منه خلافا للحنابلة فانهم شرطوا لصحة الاستثناء ان لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه وخلافا للقاضى
ابى بكر فانه شرط لها ان ينقص المستثنى على نصف المستثنى منه ويلزم من هذا الخلاف اتفاق الكل على صحة استثناء
الاقل من النصف لنا على عدم اشتراط الشرطين انه لو قال لزيد على عشرة الا تسعة يلزمه واحد اجماعا
فلو لم يكن هذا الاستثناء صحيحا لما اتفقوا عليه واذا صح هذا الاستثناء بطل مذهب الحنابلة والقاضى وصح ما سوى
المستغرق من الاستثناء ويرد على القاضى خاصة ما يبطل مذهبه وهو استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس
فى كلام الله وذلك لان الله تعالى استثنى الغاوين من المخلصين فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من
اتبعك من الغاوين واستثنى المخلصين من الغاوين فى قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين فلو وجب ان يكون المستثنى اقل من نصف المستثنى منه لكان كل واحد من المخلصين والغاوين
اقل من نصف الاخر وانه باطل قال القاضى فى تصحيح شرطه ان الاستثناء لكونه كالانكار بعد الاقرار خلاف الاصل فلا يكون
مقبولا وانما لم يبطل فى الاقل من النصف لمانع وهو لزوم الاقرار بما ينسى فى اول الاقرار كالاقرار بالعشرة التى ادى
منها شيئا قليلا وذلك لقلة الالتفات اليه فاذا تذكره بعد الاقرار وجب ان يكون متمكنا من استدراكه لئلا يضيع
حقه وذلك انما هو بصحة استثنائه فلزم القول بصحة هذا الاستثناء لذلك بخلاف المساوى والاكثر فان هذا المانع
غير موجود فيهما لكونهما ابعد من النسيان لكثرة الالتفات اليهما واذا كان كذلك فلا يصح الاستثناء منهما لوجود
المقتضى للفساد وارتفاع هذا المانع ونوقض دليل القاضى بما ذكرنا من الصورة وهو قوله على عشرة الا تسعة
فانه صحيح اتفاقا فلو صح دليله لما صحت تلك الصورة لكون الاستثناء فيها استثناء للاكثر من النصف وذلك
قال المسئلة الثانية فى ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات فنقول اتفق العلماء
على ان الاستثناء من الاثبات نفى كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما واما الاستثناء من النفى فاثبات عند
الجمهور خلافا لابى حنيفة فانه قال الاستثناء من النفى لا يكون اثباتا محتجا بان بين الحكم بالنفى والحكم بالاثبات واسطة
وهى عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفى ولا بالاثبات وفيه نظر فانه لو صح ما ذكر
وجب ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا للواسطة وقد صح اجماعا فبطل ما ذكره واحتج المصنف على المذهب
المختار بانه لو لم يكن الاستثناء من النفى اثباتا لم يتم التوحيد بقوله لا اله الا الله لانه لا يكون موجبا لثبوت الالهية
لله تعالى بل كان معناه نفى الالهية عن غيره فقط لكن التوحيد يتم به اجماعا واحتج اصحاب ابى حنيفة على ما ذهب اليه
بقوله عم لا صلوة الا بطهور اذ تقدير الكلام لا صحة للصلوة بشئ الا بطهور فلو كان الاستثناء من النفى اثباتا لزم
صحة الصلوة بالطهور وحده وهو منتف لجواز انتفاء شرط اخر او ركن قلنا فى الجواب عنه ان الاستثناء فى هذه الصورة

انما هو للمبالغة فى كون الطهور من شرطها وذلك لان اثبات الشئ بعد نفى غيره قد يكون للحصر كما فى كلمة التوحيد
وقد يكون للمبالغة كما فى قولهم لا يصلح للقضاء الا بالورع اذ يفهم منه ان الشرط الاعظم فى القضاء هو الورع ولا يفهم
منه اثبات القضاء للكل بورع فكذا هاهنا واجاب الفاضل المراغى عنه بجواب اخر وهو انا لا نم انه استثناء لان
الطهور ليس مخرجا من الصلوة اذ لا يصدق عليه اسم الصلوة وهو غير وارد لما بينا من تقدير الكلام وحكى
اجاب بجواب اخر وهو لزوم عدم صحة النكاح والصلوة فى بعض صور عدم شرط او ركن لا ينفى ان يكون الاستثناء من
النفى اثباتا لحصول الاثبات فى صورة استجماع الاركان والشرايط وفيه نظر لان تقدير الكلام حسب ما ذكرنا
وان سلم فى ذلك يقتضى انحصار علة الصحة فى الطهور فعدم الصحة فى بعض الصور ينفى هذا الانحصار
فان قلت نحن نقدر الكلام هكذا لا صحة للصلوة بشئ الا بالطهور فى بعض الصور وهو صورة الاستجماع وح يصح
ما ذكرنا قلت ح لا مبالغة فى هذا الاستثناء اذ هذا المعنى الذى قدرتم غير مخصوص بالطهور لصدقه على
ساير الشرايط لكنه عدل فى معرض ذلك فلا يصح ما ذكرتم قال المسئلة الثالثة المتعددة اقول المسئلة الثالثة فى حكم
تعدد الاستثناء فنقول الاستثناءات ان تعددت فاما ان تكون متعاطفة اولا فان كانت متعاطفة كقولنا لزيد
على عشرة الا اربعة والا ثلثة عادت الى المتقدمة على الاستثناءات وهو المستثنى منه لوجوب تساوى المعطوف
عليه فى الحكم وان لم تكن متعاطفة فان لم يكن الاستثناء الثانى ناقصا عن الاستثناء الاول كقوله على عشرة الا
اربعة الا خمسة فكذا يعود الى المتقدم الذى هو المستثنى منه لانه لو عاد الى الاستثناء الاول لما صح لكونه مستغرقا
له وان كان ناقصا منه يعود الى الاستثناء الاول دون المستثنى منه لكون الاستثناء الاول اقرب منه وهى دليل
الرجحان ولا يمكن ان يعود اليهما معا لان الاستثناء الاول مخالف المستثنى منه فى الكيف لان الاستثناء من النفى
اثبات ومن الاثبات نفى فلو كان استثناء فيهما يلزم التناقض قال الرابعة قال الشافعى اقول المسئلة الرابعة
فى بيان مرجع الاستثناء المذكور بعد الجمل قال الشافعى رض الاستثناء المتعقب للجمل الكثيرة اى المذكور عقيبها
كالاستثناء المذكور فى قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا يعود الى كل واحد من الجمل باسرها وخصه ابو حنيفة رض
بالجملة الاخيرة وتوقف القاضى ابو بكر من الاشعرية والشريف المرتضى من الشيعة فى مرجع هذا الاستثناء
الا ان المرتضى توقف للاشتراك والقاضى لعدم قطعه بشئ منهما ومنهم من فصل القول فيه ودكر وجوها قال
الامام فى المحصول ان الاقرب الى التحقيق ما قيل ان الجملتين من الكلام ان كانا من نوع واحد بان يكون كل
منهما جملة انشائية او خبرية وعلى تقدير كونهما انشائية يكون كل منهما اما امرا او نهيا وتعلق احديهما بالاخرى
بان كان حكم احديهما مضمرا فى الاخرى مثل قولهم اكرم الزهاد والفقهاء واتفق عليهم الا المبتدعة او كان اسم
اسم احديهما مضمرا فى الاخرى كقولهم اكرم الفقهاء واتفق عليهم الا المبتدعة كان الاستثناء عايدا الى الجمل
المذكورة باسرها لان الجملة الثانية لا يستقل بدون الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء الى الجمل المذكورة
باسرها لان الجملة الثانية وان لم يكن كذلك وذلك اما بان يكونا من نوع واحد ولم يتعلق احديهما بالاخرى
سواء كانتا مختلفى الاسم والحكم كقولك اطعم ربيعة واضرب مضر الا الطوال او لا يكونا من نوع واحد سواء كانت
القضية مختلفة كقولنا اكرم ربيعة والعلماء هم المتكلمون الا اهل بغداد او مختلفة الانواع كالاية المذكورة التى اختلف
الكلام فيها اذ الجملة الاولى وهى قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة امر والثانية وهى قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا نهى والثالثة
وهى قوله فاولئك هم الفاسقون خبر واختلفت القضية فالاستثناء مختص بالجملة الاخيرة لان كل واحدة من الجمل فى هذه
الصورة مستقلة بنفسها والظاهر ان الانتقال من الجملة المستقلة بنفسها الى جملة اخرى مستقلة بنفسها لا يقع الا بعد تمام غرض
المتكلم من الاولى ولو كان الاستثناء راجعا الى جميع الجمل لم يتم مقصوده من الجمل الاولى ثم قال الا ان هذا
التقسيم

الى جملة اخرى ح

حتى تمكنا عن البحث بحث التوقف لعموم العلم بعد العلم بالتقسيم والاقوال كشيئه خروج عن الانصاف لنا على
مذهب الشافعي وهو انه يجب ان يكون عايدا الى جميع الجمل مطلقا ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه
في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما وعودها الى كل الجمل مثل اكرم واعط زيدا البر ان كرم والحظ زيدا ان كان عالما
واكرم واعط زيدا العالم او في الدار او يوم الجمعة والاستثناء من جملة المتعلقات فوجب ايضا عوده الى الجميع
بالقياس على ساير المتعلقات والجامع ان كلا واحدا منهما مخصص غير مستقل قالت الحنفية الاستثناء خلاف الاصل
الدليل لكونه انكارا بعد اقرار كما تقدم فالاصل ان لا يعود الى شيء الجمل خولف هذا الاصل في الجملة الاخيرة للضرورة
وهي صون الكلام عن اللغو وخصصتهن بالاستثناء لانها اقرب فيعتبر الجمل الاولى باقية على الجمل الاخيرة على
اصلها وهو العموم قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم في اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة منقوض بالصفة والشرط
فان كلا منهما من المخصصات التي هي خلاف الاصل مع عودهما الى جميع الجمل التي قبلهما اتفاقا قال الفاضل المراغي
وفيه نظر فان الاتفاق ممنوع في الصفة لكونها كالاستثناء عند الحنفية على ما ستعرفه وسيبحث عنه في بحث التخصيص
بالصفة على ما ستعرفه قال الثاني الشرط اقول الثاني من اقسام المخصص المتصل الشرط قال الامام في المحصول
في تفسيره الشرط هو الذي يتوقف عليه المؤثر في تاثيره لا في ذاته فقوله يتوقف عليه المؤثر دخل فيه علل
المؤثر سواء كانت داخلة فيه كالاجزاء المادية والصورية او خارجة عنه كالفاعل والغاية وشرط وبقوله في
تاثيره لا في ذاته خرج عنه تلك فان ذات المؤثر يتوقف عليها لا التاثير فيما بين فقط هذا بالحقيقة تفسير
بشرط التاثير لحصوله عن مؤثره ولو قال شرط التاثير في حصوله عن مؤثره وهو ما يتوقف عليه تاثير مؤثره ولا ذات
مؤثره لكان اظهر وعلى كل حال فعبارة المحصول اولى من عبارة المصنف وهي ان الشرط ما يتوقف عليه تاثير
المؤثر لا وجوده اذ ينتقض بوجود المؤثر فانه يصدق عليه انه شيء يتوقف عليه تاثير المؤثر لا وجوده اما توقف
تاثير المؤثر عليه فظ اذ ما لم يحصل للمؤثر وجود لم يؤثر في غيره وذلك بديهي واما عدم توقف وجود المؤثر عليه
فكذا اذ الشيء لا يتوقف على نفسه مثال الشرط في الشرعيات كالاحصان للرجم فانه لا يتوقف عليه وجود الزنا بل يتوقف
اقتضاؤه الرجم وفي الشرط مسئلتان المسئلة الاولى في ان المشروط متى يحصل فنقول المشروط بشرط اما ان يوجد
شرطه دفعة او لا يوجد كذلك فان وجد دفعة سواء كان واحدا في ذاته لا تركيب فيه او كان مركبا يتلازم اجزاؤه في
الوجود بدا كاتم حصول المشروط عنده كما قال ان جاء رمضان الشهر فانت طالق ولم يوجد دفعة فلا بد وان يكون
مركبا اما من اجزاء مفروضة لحيل الفارس من الانشاء او من اجزاء محققة كساير المركبات وح فالشرط اما ان يكون وجود
ذلك الشيء او عدمه فان كان وجوده فالمشروط يوجد عند تكامل اجزائه وهو عند ان يحصل اخر جزء منه كما قال
ان قرات قصيدة امرئ القيس فانت طالق فانما تطلق عند التكلم باخر حروف قوله فيما عراه طواد ان كان الشرط عدمه
فيوجد المشروط عند ارتفاع جزء من اجزائه اذ يكفي ذلك في حصول عدمه المسئلة الثانية في احكام تعدد الشرط
او المشروط فنقول اذا تعدد الشرط او الحكم المشروط فلذلك اما ان يكون بواو العطف او باو فتلك اربعة اقسام
اما ان يكون التعدد بالواو كقولك ان كان زانيا ومحصنا فارجم فلابد في حصول المشروط من الجمع اذ الشرط مجموعهما لا كل
منهما ثم ما يكون التعدد فيه باو كقولك ان كان سارقا او نباشا فاقطع فيكفي في حصول المشروط احدهما دون الجمع اذ الشرط
احدهما لا الجمع ثم ما يكون التعدد بالواو في حكم المشروط كقولك ان سعد فسالم وغانم حر فعند حصول الشرط يحصل
الحكمان اذ هو شرط لكل منهما ثم ما يكون التعدد باو في حكم المشروط كقولك ان سعد فسالم او غانم حر فعند حصول الشرط
يحصل احد الحكمين من غير معين اذ هو شرط لاحدهما مطلق لا لكل منهما وح يجب على المشروط التعيين فاذا عين عتق
احدهما ويعتق المعتق قال الثالث الصفة اقول الثالث من اقسام المخصص المتصل الصفة فنقول بلغ
العام الموصوف بالصفة اما ان يكون متحدا او متعددا فان كان متحدا فلا ابهام في عودها اليه وان كان متعددا فالكلام

فيه كلام

فيه كما هب الاستثناء [illegible] بين قد اتفقنا على عودها الى الجميع هكذا قاله الحنفي وقال الفاضل المراغي مذهب
ابي حنيفة ان الصفة [illegible] الاخيرة كالاستثناء وبين التعليق مباينة كلية وليس في الكتب المتداولة للحنفية
كالبزدوي والاسمي وغيرهما من الكتب المشهورة ما يعرف منه مذهب ابي حنيفة رح في هذه المسئلة لكونها غير مذكورة في
الكتب اصلا فلعل الحنفي انما قال ما قال لقياس الصفة على الشرط فان الشرط كما في قوله امراته طالق وعبده حر وعليه
الحج ان دخلت الدار راجع الى جميع الكل اجماعا والفاضل المراغي انما اخذ هذا من ظاهر لفظ المصنف وهي كالاستثناء
ويوافقه ظاهر لفظ مختصر المنتهى الا ان لفظ المحصول ليس بنص في هذا المعنى لان الامام قال في المحصول ثم الصفة
الصفة اما ان تكون مذكورة عقيب شيء واحد كقولنا رقبة مؤمنة ولا شك في عودها او عقيب شيئين وح اما ان يكون
احدهما متعلقا بالاخر كقولك اكرم العرب والعجم المؤمنين فههنا الصفة عايدة اليهما واما ان لا يكون كذلك كقولك اكرم
العلماء وجالس الفقهاء والزهاد فههنا الصفة عايدة الى الجملة الاخيرة وان كان للبحث فيه مجال كما في الاستثناء فكان
ظاهر كلامه يدل على ان الصفة كالاستثناء بحسب البحث وايراد التفصيل المذكور لا بحسب حصول المذاهب قال
الرابع الغاية اقول الرابع من اقسام المخصص المتصل الغاية فنقول غاية الشيء نهايته وطرفه وحكم ما بعدها خلاف
ما قبلها اذ لو بقي فيما وراء الغاية منه شيء لم يكن الاية مقطعا فلم يكن غاية مثل قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه
غاية للصوم لكونه مدخولا لالى وهي في اللغة لانتهاء الغاية وحكم الليل خلاف حكم ما قبله لان الامساك عن المفطرات يجب
فيما قبله لا فيه فان قلت لو كان حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبله لوجب ان لا يجب غسل المرفق لكونه غاية لليد التي يجب
غسلها لكنه يجب اتفاقا قلنا وجوب غسل المرفق انما هو للاحتياط في الخروج عن العهدة لا لان حكم ما بعد الغاية ليس
على خلاف ما قبلها والتحقيق في ان تعقيب العام بالغاية هل يقتضي ان يكون حكم ما بعدها خلاف ما قبلها ام لا يستدعي تفصيلا
وهو ان الغاية اما ان يكون منفصلة عن ذي الغاية حسا كالليل في الاية المذكورة فانه غاية لزمان الصوم وهو منفصل
عن ذلك الزمان حسا او لا يكون كذلك كالمرفق في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فانه غاية لليد غير منفصل
عنها حسا والقسم الاول يقتضي ان يكون حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبلها لان انفصال احدهما عن الاخر معلوم حسا
والقسم الثاني لا يقتضي ذلك لان المرفق لما لم يكن منفصلا عن اليد حسا لم يكن بعضه لكونه غاية اولى من ساير مفاصل اليد
فلا يجب خروجه عما قبله قال والمنفصل اقول المخصص العام المنفصل عنه وهو ما لم يتعلق به متعلقا لفظيا
ثلثة اقسام لان الدليل المخصص اما سمعي او لا والثاني اما ان يكون عقليا او حسيا القسم الاول وهو ما يكون مخصص
العام العقل وتخصيصه اياه قد يكون بالبديهة كقوله تعالى خالق كل شيء فالشيء عام يتناول ذاته وانه يعلم ضرورة انه
ليس خالقا لذاته وقد يكون بالنظر كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان لفظ الناس يتناول الصبيان والمجانين
مع انهم ليسوا مرادين بنظر العقل لانتفاء شرط التكليف في حقهم وهو الفهم القسم الثاني ما يكون مخصص العام الحس
مثل قوله تعالى واوتيت من كل شيء فان الشيء عام يتناول السماء والارض والشمس والقمر والعرش والكرسي مثلا والحس يخصصه
اذ يعلم حسا انها لم تؤت من هذه المذكورات شيئا القسم الثالث ما يكون مخصص العام الدليل السمعي وفي الدليل
السمعي تسع مسايل لان البحث اما ان يكون عاما لا يختص بمخصص دون اخر او يختص بمخصص فالعام المخصص اما ان يكون
قطعيا او ظنيا وعلى كل تقدير فالمخصص اما قطعي او ظني فالقطعي الكتاب والسنة المتواترة والاجماع والظني القياس
والسنة الغير المتواترة وهي اما خبر واما فعل والخبر اما ان يدل بمنطوقه او بمفهومه فاورد هذه المباحث في تسع
مسايل واتبعها بما اختلف في جواز تخصيص العام به اربع مسايل اخرى قال الاول الخاص اقول المسئلة
الاولى في حكم تعارض العام والخاص فنقول الخاص اذا عارض العام خصصه سواء علم تاخره عن العام او لم يعلم
وذلك يكون اما بالعلم بتقدم العام عليه او بالجهل بتقدم احدهما على الاخر للجهل بالتاريخ وابو حنيفة رح لو اعمل بالخاص العام بالخاص
اذا علم تاخره عن العام

وبما انفنا فيما هو اذ فيما علم تقدم الخاص على العام فيجعل الخاص المتقدم مخصوصا والعام المتأخر ناسخا لما روي عن ابن
عباس انه قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث واما فيما جهل تقدم احدهما على الآخر فيتوقف لانه يحتمل تقدم الخاص فيكون منسوخا
ويحتمل تأخره فيكون مخصصا واذا تعارض دليلا الترجيح والمرجوحية وجب التوقف لنا على كون الخاص مخصصا للعام
سواء تأخر او تقدم او جهل التاريخ ان تخصيص العام بالخاص اعمال للدليلين وذلك ظاهر وعدم تخصيصه اياه اهمال للدليلين
او لاحدهما لانه على تقدير التعارض ان لم يعمل بشيء منهما يلزم الاول وان علم بالعام وحده يلزم الثاني واذا كان كذلك
فالقول بتخصيص العام بالخاص اولى من القول بعدم التخصيص لان اعمال الدليلين اولى من اهمالهما او اهمال احدهما
اذ الاصل في الدليل الاعمال لا الاهمال قال الثانية يجوز اقول المسئلة الثانية في جواز تخصيص القطعي بالقطعي
فنقول يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة قولا كانت او فعلا او بالاجماع والدليل على جواز تخصيص الكتاب
بهذه الامور الوقوع اما تخصيص الكتاب بالكتاب فكتخصيص قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء بقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان الآية الاولى تخصص بالثانية اتفاقا واما تخصيص الكتاب بالسنة القولية
المتواترة فكتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله الآية بقوله عليه السلام القاتل لا يرث فان الصحابة خصصوا الآية بالسنة المتواترة واما
تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة الفعلية فكتخصيص قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بفعله عم
وهو رجم الزاني المحصن دون جلده اياه فان الصحابة خصصوا آية الجلد برجم المحصن واما تخصيص الكتاب بالاجماع
فكتخصيص آية القذف وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة باجماع
الامة بتنصيف حد القذف على العبد فان حد القذف في حق العبد نصف حد الحر اجماعا قال الثالثة يجوز اقول
المسئلة الثالثة في جواز تخصيص القطعي بالظني وقد عرفت ان الظني هو السنة الغير المتواترة والقياس فاورد في كل منهما
بحثا البحث الاول في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وهو المختار عند ابي حنيفة والشافعي ومالك
ومنع قوم من ذلك مطلقا وفصل عيسى بن ابان وقال كل من الكتاب والسنة المتواترة ان خص بقطعي جاز تخصيصه
مرة اخرى بخبر الواحد والا فعيسى بن ابان منع التخصيص بخبر الواحد فيما لم يخصص بقطعي وذهب الكرخي الى ان كلا منهما
ان خص بدليل منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا سواء خص بمتصل او لم يخصص اصلا وتوقف القاضي
ابو بكر في ذلك ولم يتعرض المصنف لنا على المذهب المختار عند الائمة الثلثة وهو جواز تخصيص العام القطعي بخبر الواحد
هو ان خبر الواحد حجة ودليل كما سيجيء في مباحث السنة وقد عارض العام اذ الكلام فيه فلو خص العام به يلزم اعمال الدليلين
احدهما مطلقا والآخر من وجه لكون الخاص معمولا في موارده مطلقا والعام معمولا في غير موارد الخاص مهملا في موارده
ولو لم يخصص به يلزم اهمالهما او اهمال احدهما بالكلية على ما عرفت في المسئلة الاولى واعمال الدليلين ولو من وجه اولى
من اهمال احدهما بالكلية لما مر من ان الاصل في الدليل الاعمال وتمسك المانعون من ذلك مطلقا بوجوه ثلثة الاول انه عم قال اذا
روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه وخبر الواحد المعارض للكتاب مخالف له وذلك
ظاهر فوجب رده واذا وجب رده لم يجز تخصيص الكتاب به وانت تعلم ان هذا الوجه مخصوص بعدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد
قلنا في الجواب عنه انه لو صح ما ذكرتم لزم عدم جواز تخصيص الكتاب بالاحاديث المتواترة لكونه مخالفا له لكنه جائز اتفاقا
ولقائل ان يقول المراد بالحديث الذي يجب عرضه على الكتاب هو الحديث الذي لم يقطع بكونه حديثه عم كما دل عليه سياق الكلام
لا المتواتر الذي يقطع بانه حديثه عم الثاني ان العام الذي هو الكتاب قطعي وكذا السنة المتواترة للقطع باسنادها الى
الرسول عم لتواترها بخلاف الخاص الذي هو خبر الواحد فانه ظني لعدم تواتره والظن لا يعارض القطع قلنا في الجواب عنه
ان العام من كل منهما وان كان مقطوع المتن والسند لكنه مظنون الدلالة على الاستغراق لاحتمال التخصيص وكل
منهما الخاص الذي هو خبر الواحد وان كان مظنون السند لكنه قطعي الدلالة فيكونان متعادلين لكون كل منهما قطعيا

من وجه

من وجه ظنيا من آخر فاذا تعادلا جاز التعارض بينهما فان قلت القول بالتخصيص يقتضي ترجيح الخاص على العام
والتعادل ينافيه قلت لا منافاة في التعادل بحسب الذات والترجيح بحسب خارج وهو كون الاصل في الدليل الاعمال الثالث
انه لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما لكون كل منهما رفعا للحكم والثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم
قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان التخصيص رفع للحكم بل هو بيان للمراد بالعام سلمنا ان التخصيص رفع ايضا لكنه رفع للبعض
والنسخ رفع للكل فيكون التخصيص اهون من النسخ واذا كان كذلك فلا نسلم انه لو جاز التخصيص بخبر الواحد لجاز
النسخ به اذ لا يلزم من جواز تأثيره في الاهون جواز تأثيره في الاقوى قال وبالقياس اقول البحث الثاني
من هذه المسئلة في جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة فنقول يجوز تخصيصها بالقياس عند ابي حنيفة والشافعي
ومالك وابي الحسين البصري وابي هاشم اخرا وهو مختار المصنف ومنع من ذلك ابو علي الجبائي وابو هاشم اولا وشرط
عيسى بن ابان جواز تخصيص العام القطعي بتخصيصه قبله بمخصص آخر وشرط الكرخي ذلك بتخصيصه بمنفصل
كما في خبر الآحاد وشرط ابن سريج الجلاء في المخصص اي انما يجوز تخصيص العام القطعي بالقياس اذا كان جليا
اما اذا كان خفيا فلا واورد في مختصر المنتهى ان المراد بالقياس الجلي ما قطع بنفي تأثير الفارق فيه وقال في المحصول
اختلفوا في تفسير الجلي والخفي على ثلثة اوجه احدها ان الجلي قياس المعنى والخفي قياس الشبه وثانيها ان الجلي هو
مثل قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر حتى يتعدى الى الجائع
والحاقن وثالثها ان الجلي هو الذي لو قضى القاضي بخلافه ينقض قضاؤه والاظهر تفسير مختصر المنتهى فان معنى
الجلاء فان معنى الجلاء فيه ظاهر دون تفاسير المحصول اما الاول فلا اشعار بمعنى الجلاء فيه واما الثاني فلانه تعريف
بالمجهول واما الثالث فلانه تعريف الشيء بما لا يعرف الا به فانهم قالوا الحكم الذي ينقض هو الذي يخالف خبر الواحد او القياس
الجلي فتعريف القياس الجلي بما ينقض الحكم المخالف له دور واعتبر الغزالي ارجح الظنين وقال ان كان محل الظن الحاصل
من القياس تفاوت في القوة والضعف اعتبرنا الاقوى منهما والا توقفنا وتوقف القاضي ابو بكر وامام الحرمين في ذلك
لنا على ما اختاره المصنف وهو جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس ما تقدم من الدليل في جواز تخصيصهما بخبر الواحد
وهو ان العام والقياس دليلان متعارضان فلو لم يخص العام بالقياس لزم اهمال الدليل والاصل اعماله احتج المانع
من ذلك بوجهين الاول ان القياس فرع للنص لانه متوقف على ثبوت حكم الاصل وثبوته لا يكون بالقياس والا لاحتاج ذلك
قياس الى آخر وتسلسل بل لا بد من ثبوته بالنص واذا كان فرعا للنص لا يخص العام القطعي به والا لزم تقدم
الفرع على الاصل وانه باطل قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم انما يصح فلا يدل الا على امتناع ثبوته على نص مثبت لحكم اصله فان
فرعيته انما هو عليه لا على كل نص والنص العام المعارض للقياس ليس مثبتا لحكم اصله فلا يمتنع تقدمه عليه الثاني
ان مقدمات القياس اكثر من مقدمات النص العام لان القياس لكونه فرعا على النص يكون متوقفا على ما يتوقف عليه
النص ويختص بمقدمتين احدهما بيان العلة وثانيتهما ثبوتها في الفرع واذا كانت مقدمات القياس اكثر من مقدمات
النص العام كان تطرق الخطأ والخلل اليه اكثر لكثرة منافياته فيكون الظن الحاصل من النص العام فلا يخصصه
والا يلزم تقدم الاضعف على الاقوى وانه غير جائز قلنا في الجواب عنه ان الامر قد يكون بالعكس اي يجوز ان يكون بعض
النصوص العامة متوقفا على مقدمات اكثر من مقدمات القياس اما لان يكون نص اصل القياس اعلى رتبة يكون من النص
العام المعارض للقياس او يكون النص المعارض له موقوفا على حذف واضمار مما يكثر المقدمات دون النص المثبت لاصل
القياس فلا يلزم ما ذكرتم ولو سلم ان الظن الحاصل في العام اقوى لكن مع ذلك العمل بالتخصيص اولى اعمالا للدليلين
حتى لا يلزم الغاء احدهما بالكلية واليه اشار بقوله ومع هذا فاعمال الكل اخرى وفيه نظر لان احد الدليلين اذا
كان اقوى تعين العمل به ولهذا اصوب الامام قول الغزالي قال الرابعة يجوز اقول المسئلة الرابعة في انه هل يجوز تخصيص

بالقياس

المنطوق بمفهوم المخالفة ام لا فنقول يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم لان المفهوم دليل كما مر والعام ايضا دليل فاذا تعارضا وجب تخصيص العام به والا يلزم اهمال الدليلين والاصل خلافه مثل قوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير طعمه او لونه او ريحه فانه عام يشمل القليل والكثير والجاري والراكد ثم خص عنه الماء القليل الذي لاقى نجاسة ولم يتغير بها بمفهوم قوله عم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانا نفهم منه ان ما دونهما يحمله وهذا الفرع على الى حال التغير وفاقا فيعود الى حال عدم التغير وهو المط والامام اورد له مثالا آخر فقال اذا ورد عام في الزكوة في الغنم ثم قال في سائمة الغنم زكوة فهذا المفهوم يقتضي تخصيص ذلك العام ثم قال وللقائل ان يقول انما يحمل الخاص على العام لكونه اقوى دلالة من العام والمفهوم اضعف من المنطوق فلا يخصصه وفيه نظر فان تخصيص العام بالخاص معلل بافضاء عدمه الى اهمال الادلة الذي هو خلاف الاصل كما عرفت مرارا لا بكون الخاص اقوى دلالة من العام وان كان كذلك قال الخامسة العادة اقول هذه هي المسئلة الخامسة وفيها بحثان البحث الاول في انه هل يجوز تخصيص العام بالعادات ام لا فيه خلاف والمختار ان العادة ان كانت جارية في عهد الرسول صلعم وعرفها ان علمها ولم يمنعهم من ذلك جاز التخصيص بها لان سكوته عن المنع دليل الجواز وح يتم كما مر مثلا من عادة الصحابة بيع المقوم بالدنانير واحدهم الدراهم بدلها والرسول لم يمنعهم من ذلك مع علمه به وهذا التقرير في الحقيقة يكون مخصصا لدليل عام ينافيه دون العادة وان لم تكن جارية في عهد الرسول عم او كانت ولم يعلم تقريره اياها لم يجز التخصيص بها لان افعال الناس ليست بحجة اللهم الا ان اجمعوا عليها فح يصح التخصيص بها لكن المخصص ح هو الاجماع لا العادة البحث الثاني ان تقريره عم على فعل من يخالف مقتضى العام مخصص له ومعناه ان واحدا من امته لو فعل فعلا على خلاف ذلك الفعل مقتضى العام وعلمه الرسول ولم ينكر عليه ولم ينهه كان تقريره على ذلك المخالف تخصيصا لذلك العام لان سكوته عم عن المنع دليل الجواز في حق ذلك الشخص والحرمة المسكوت عليه واذا كان دليلا وهو مخالف لمقتضى العام فيخصصه لما عرفت مرارا ثم ان هذا التقرير على خلاف مقتضى العام هل يقتضي ثبوت مثله لغير المخالف مبني على صحة هذا الحديث وهو قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فان صح هذا الحديث كان هذا التقرير مخصصا للغير ايضا اي تعدى ذلك الجواز الى غير ذلك الواحد لحكم الحديث وبرفع حكم العام عن سائر الامة وهو المراد بقوله لو وقع على التابعين وان لم يصح هذا الحديث لم يوجد في حق الغير وح فالتقرير فاما ان يكون تخصيصا للمخالف فقط ويبقى العام معمولا في حق غيره قال السادسة هذه هي المسئلة السادسة وفيها ايضا بحثان البحث الاول ان خصوص سبب ورود العام لا يخصص العام خلافا للمزني وابي ثور فانهما زعما انه تخصيص عموم اللفظ فنقول اذا ورد من الشارع لفظ عام في سبب خاص كالسؤال عن بئر بضاعة خاصة وقد القيت فيه النجاسات المقتضي للجواب العام وهو قوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه لا يكون خصوص ذلك السبب مخصصا لذلك العام لان العموم مستفاد من اللفظ وكونه واردا فيه لا ينافي عمومه اذ لو صرح الشارع بعموم المنافاة كما اذا لو حكم حمل العام على عمومه الى المخصوص بخصوص السبب جاز ضرورة ولم يفهم منه المنافاة فلا منافاة بينهما وح وجب اجرا العام على عمومه لوجود سبب العموم وانتفاء ما منعه البحث الثاني ان مذهب الراوي للعام اذا كان مخالفا للعام لا يخصصه وان كان صحابيا كحديث ابي هريرة فانه روى الحديث في غسل الاناء سبعا من ولوغ الكلب ومذهبه وعمله انه يجب الغسل ثلاثا وانما قلنا ذلك لان مذهب الراوي ليس بدليل لانه وان لم يكن صحابيا فواضح وان كان فكذلك لما سنبين ان مذهب الصحابي ليس بحجة فان قيل مذهب الراوي وان لم يكن دليلا لكنه كاشف عنه لان الراوي انما خالف مقتضى العلم لدليل والا لقدح في روايته اذ العمل في الدين بلا دليل فسق والفسق قادح في الرواية واذا كانت المخالفة لدليل كان مذهب الراوي مخصصا للعام لكونه كاشفا عن دليل خالفه قلنا في الجواب عنه لم لا يجوز ان يكون تلك المخالفة مستندة الى ما ظنه الراوي دليلا ولم يكن في الواقع دليلا فلا يقدح في روايته لانه ح يكون مخطئا والخطأ لا يقدح في الرواية اتفاقا قال السابعة اقول

المسئلة السابعة في انه لا يجوز تخصيص العام بذكر بعضه والمصنف عبر عنه بان افراد العام بالذكر لا يخصصه مثاله قوله عم ايما اهاب دبغ فقد طهر فانه عام يشمل اهاب الشاة وغيرها فافراد فرد منه بالذكر كقوله عم في شاة ميمونة دباغها طهورها لا يخصصه خلافا لابي ثور فانه قال المراد من قوله ايما اهاب جلد الشاة لانه عليه السلام افرد جلد شاة ميمونة بالذكر لنا ان على عمومه دلالته على المخصص العام ان المخصص لا بد وان يكون منافيا للعام ولا شيء من افراد الشيء ينافي فلا شيء من افراد الشيء يخصصه واحتج ابو ثور على ما ذهب اليه بان تخصيص اهاب شاة ميمونة بكونه دباغها طهورها دال على نفيه عن غيره لما عرفت ان مفهوم المخالفة حجة وذلك يقتضي تخصيص العام لما عرفت في المسئلة الرابعة من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم قلنا في الجواب عنه ان هذا المفهوم انما هو اللقب وهو مردود لما عرفته قال الثامنة عطف الخ اقول المسئلة الثامنة في ان عطف الخاص على العام هل يوجب تخصيصه ام لا فنقول عطف الخاص على العام لا يوجب تخصيصه عند الشافعية ويوجبه عند الحنفية مثاله قوله عليه السلام الا لا يقتل مسلم بكافر فانه عام يدل على ان المسلم لا يقتل بكافر سواء كان حربيا او ذميا وعطف على هذا العام قوله ولا ذو عهد في عهده قالت الشافعية معناه لا يقتل ذو عهد ما دام باقيا في عهده لعدم جواز قتله ح اجماعا فاذا خرج عن العهد جاز قتله وح لا يلزم من تخصيص الكافر الذي كان في الجملة الاولى عاما فلا يجوز قتل المسلم بالكافر مطلقا واحتجوا على ما ذهبوا اليه بان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام فانه لو قال ابتداء لا يقتل ذو عهد في عهده يصح السكوت عليه لغة فلا حاجة الى اضمار لفظة بكافر فيه لانها زيادة غير محتاج اليها والاضمار اذ الاصل عدمه وقالت الحنفية والا ذو عهد بكافر والكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي فقط فجوزوا قتل المسلم بالذمي قصاصا وانما قالوا به لان العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الاحكام سوية بينهما للقاعدة المقررة في العربية وهي ان المعطوف في حكم المعطوف عليه واجاب عنه الشافعية بان العطف يقتضي اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيما يجب وبكم من الاعراب لا الاشتراك في جميع الاحكام فان الله تع عطف المخالفات بعضها على بعض كالواجب على المندوب في قوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واتوهم من مال الله الذي اتاكم وعلى المباح كما في قوله تع كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده وللقائل ان يقول ان الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام والوجوه بل باشتراكهما في المتعلق كما ذهبتم اليه في الاستثناء المتعقب للجمل فلا يتوجه ما قالت الشافعية عليه قال التاسعة عود اقول المسئلة التاسعة في ان عود الضمير الى بعض العام المتقدم لا يوجب تخصيصه ومعنى هذا الكلام هو انه لو ورد عام وبعد ذلك العام ضمير يرجع الى بعض افراده خاصة فعود هذا الضمير الخاص بالرجوع الى ذلك البعض لا يوجب تخصيص ذلك العام مثل قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فانه عام في الكل الحرائر من البوائن والرجعيات مع قوله تع وبعولتهن احق بردهن فان الضمير فيه عايد الى بعض افراد العام لعوده الى الرجعيات فقط فعود هذا الضمير الى المطلقات الرجعيات لا يوجب تخصيص العام وهو قوله والمطلقات يتربصن لانه لو صرح به واعاده وقال وبعولة المطلقات الرجعية احق بردهن لا يوجب تخصيص ذلك العام فكذا عود الضمير اليه بالطريق الاولى فان المظهر اقوى من المضمر في الافادة والى ما ذكرنا اشار بقوله انه لا يزيد على اعادته وللقائل ان يقول لا نسلم انه لو صرح لا يخصص بل يخصصه لانه لو قال والمطلقات يتربصن ثم قال وبعولة المطلقات احق بردهن علم ان هذه المطلقات هي المذكورون في الاية السابقة بعينها لكون اللام في قوله المطلقات احق بردهن للعهد ح فيلزم التخصيص قال تذنيب اقول لما كان مباحث المطلق والمقيد قريبة من مباحث العام والخاص لكون المطلق كالعام والمقيد كالخاص جعلها المصنف تذنيبا لمباحث العام والخاص فنقول المطلق والمقيد ان اتحد سببهما كما

اذا ما لاثار بع في كفارة الظهار مرة اعتق رقبة ومرة اعتق رقبة مؤمنة حمل المطلق على المقيد لان المطلق جزء
منه والاتي بالكل آت بجزئه لا محالة فالاتي بالمقيد عامل بالدليلين ثم الاتي بغيره تارك لاحدهما واعمال الدليلين
اولى من اهمال احدهما لما عرفته مرارا وان اختلف سببهما كالظهار والقتل فانهما سببان لتحرير العبد وفي الظهار
ورد مطلقا وفي القتل مقيدا بالايمان فان اقتضى القياس تقييد المطلق فان وجد علة التقييد مشتركة بينهما
كزيادة القربة مثلا فيما نحن فيه قيد المطلق حملا على المقيد بالقياس اذ القياس دليل شرعي فلو حملناه عليه
لكنا عاملين بالمطلق والمقيد والقياس ولو لم يحمل عليه يلزم الترك باحدهما مع زيادة وهي الترك بالقياس ايضا
والاصل عدم الترك فضلا عن زيادته وان لم يقتض القياس تقييد المطلق فلا يحمل على المقيد لعدم دليل يقتضي
التقييد كالصوم في كفارة الظهار وكفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما التتابع دون الاخر ولم يوجد علة التقييد
مشتركة بينهما حمل كل منهما على ما ورد قال الباب يحوي في المجمل والمبين اقول الباب الرابع في مباحث المجمل
والمبين قد عرفت معنى المجمل في صدر الكتاب فلا نعيده والان نريد ان نبين معنى المبين وهو مشتق من التبيين وهو
التوضيح لغة فالمبين لغة الموضح والمبين الموضح وفي الاصطلاح المبين هو الكاشف عن المعنى المراد من خطاب لا يكشفه
بنفسه والمبين قد يكون مستغنيا عن البيان وقد يكون محتاجا اليه وارد اعليه البيان وفي هذا الباب فصول ثلثة لان الكلام
اما ان يكون في المجمل او في المبين او في ما فرد لكل منهما فصلا الفصل الاول في المجمل وفي هذا الفصل مسايل المسئلة الاولى
في اقسام المجمل فنقول لما كان المجمل في عرف الفقهاء ما افاد شيئا متعينا في نفسه من جملة اشياء لا بعينه اللفظ كان اقسامه
ثلثة لان المراد اما ان يكون فردا من حقايقه او من حقيقته الواحدة او من مجازاته المتساوية القسم الاول ان يكون اللفظ
مجملا بين حقايقه كقوله تعالى ثلثة قروء فان القرء موضوع بازاء الطهر وبازاء الحيض ونسبته اليهما على السواء والمراد منهما
واحد بعينه القسم الثاني ان يكون مجملا بين افراد حقيقة واحدة مثل قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فان هذا اللفظ
مجمل بين افراد حقيقة واحدة وهي حقيقة البقرة وقد اطلق واراد بعينه منها القسم الثالث ان يكون مجملا بين مجازاته
وذلك بشرطين احدهما انتفاء ارادة الحقيقة بقرينة يدل عليه وثانيهما تساوي مجازاته المتعددة اي لا يكون لاحدهما رجحان على الاخر
بوجه فان ترجح واحد من مجازاته لاحد امور يذكرها حمل عليه ولم يكن ثمة اجمال والرجحان لاحد المجازات اما لانه اقرب
الى الحقيقة من سايرها كنفي ما ليس منفيا بصورته مثل قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام
من الليل فان بقاء صورة الصوم والصلوة قرينة دالة على عدم ارادة الحقيقة منه ولا بد من حمله على المجاز
بان يضمر فيه لفظ وفيه من المتعدد ما فيه لانه يحتمل ان يكون ذلك المضمر الصحة او الفضيلة فيكون حمله على نفي الصحة او
نفي الفضيلة مجازا لكن حمله على نفي الصحة راجح على حمله على نفي الفضيلة لكونه اقرب الى الحقيقة من نفي الفضيلة وذلك
ان حقيقة هذا الكلام نفي الذات والذي ليس بصحيح اقرب الى العدم من الفعل الصحيح الغير الكامل فوجب حمله
عليه فلم يكن اجمال واما لانه اظهر عرفا كقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان الحقيقة غير مراد منه لوقوع الخطاء
والنسيان في هذه الامة فوجب حمله على المجاز وهو متعدد لانه يحتمل ان يضمر لفظ الحكم او لفظ الحرج حتى يكون معناه
رفع عن امتي حكم الخطاء او حرجه وهذا المجاز وهو اضمار الجرح اظهر في العرف فان السيد لو قال لعبده رفعت عليك
الخطاء يفهم منه عرفا رفع الحرج عنه بسبب الخطاء فكذا في الشرع فيقدر واما لان احد المجازات اعظم مقصودا منه
كقوله حرمت عليكم الميتة فان الحقيقة غير مرادة منه لان الاعيان لا يتصف بالتحريم وانما يحرم فعل يتعلق بها فلا بد
من اضمار وهو متعدد ايضا لكن اضمار الاكل راجح على اضمار غيره من النظر والمس والبيع وغيرها لكون الاكل اعظم مقصودا
من ساير الانتفاعات فيحمل عليه قال الثانية اقول المسئلة الثانية في ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مجمل ام لا قالت الحنفية م
قالت الحنفية انه مجمل لانه يحتمل وجوب مسح جميع الراس ويحتمل مسح بعضه على السواء واذا ظهر الاحتمال تعين الاجمال
قالوا وما يدل عليه اجماله بيانه بفعله لما روى انه عليه السلام مسح بناصيته وقالت المالكية انه ليس بمجمل لانه يقتضي مسح كل
الراس

اذ المراد في لغة العرب الالصاق في قوله وكذلك الصاق المسح بالراس والراس هو المجموع حقيقة وقال بعض الشافعية
انه يقتضي مسح بعض الراس لان الباء للتبعيض اذا دخل الفعل المتعدي صيرته محرما والحق عند المصنف ان المسح حقيقة
في القدر المشترك بين الكل والبعض وهو ما يطلق عليه اسم المسح لان لفظ المسح قد يطلق على مماسة اليد كل
الممسوح اجماعا وقد يطلق على مماسة اليد بعض الممسوح كما يقال مسحت يدي بالمنديل فلو لم يكن حقيقة في القدر
المشترك بينهما فاما ان يكون حقيقة فيهما فيلزم الاشتراك او في احدهما فيلزم المجاز وهو على خلاف الاصل
فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ما ينطلق عليه اسم المسح دفعا للاشتراك والمجاز واذا كان كذلك يكفي في
العمل به مسح اقل جزء من الراس وهو قول الشافعي رض قال الثالثة قيل اقول المسئلة الثالثة ان
اية السرقة مجملة ام لا قال بعضهم اية السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة في اليد
والقطع اما في اليد فلانها تحتمل الكل وتحتمل البعض لان اسم اليد يطلق على هذا العضو من اصل المنكب وعليه
من الكوع وعليه من المرفق واما في القطع فلانه يحتمل الشق كما يقال برى فلان قلمه فقطع يده ويحتمل الابانة وهي
ظاهر وعند الاحتمال والجواب الحق انه لا اجمال في اليد والقطع اما في اليد فلان اسم اليد موضوع للكل وهو العضو
المخصوص من اصل المنكب وليس موضوعا للكف وحده والجزء اخر من اجزائها اذ لا يقال قطعت يد فلان بالكلية
اذا قطعت من الكف او من جزء اخر فاطلاقه على بعض اليد مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء فلم يكن مجملا
واما في القطع فلانه موضوع للابانة والشق ايضا ابانة لانه اذا حصل في جلد اليد فقد حصلت الابانة في تلك
الاجزاء فلم يكن مجملا واذا لم يكن اجمال في كل واحد من اليد والقطع فلا يكون هذه الاية مجملة كما ظنوه قال الفصل الثاني
في المبين اقول الفصل الثاني في مباحث المبين وسمعه الكلام في المبين فنقول لما كان المجمل هو الذي لم يتضح
دلالته المراد فالمبين المقابل له هو الواضح في دلالته على المراد وفسره الفقهاء بالخطاب الذي يكون كافيا في افادة
المقصود اما بنفسه وهو الواضح بنفسه او بغيره وهو الواضح بغيره وتحقيق ذلك ان افادته المقصود ان كان
بنفس اللغة فهو الواضح بنفسه لعدم توقف افادته المراد على غيره مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته عموم علمه تعالى
جميع الاشياء ليست الا باللغة وان كانت بغيرها فهو الواضح بغيره لتوقف افادته المراد على الغير مثل قوله تعالى اسالوا
القرية فان المراد منه وهو السؤال عن اهل القرية غير واضح بنفسه اذ اللغة لا يكفي في افادته بل العقل يوضحه وذلك
لان الخطاب بحسب اللغة لما اقتضى السؤال عن القرية وهو متعذر علم اضمار شيء والعقل يحكم باولوية اضمار الاهل
فاضمر فهو الخطاب غير دال على المقصود بنفسه بل مع قرينة العقل يدل عليه واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل
على ان المثال الثاني انما هو للواضح بغيره اذا براد المثالين مع التزام الاختصار لفظا يقتضي اللف والنشر حتى لا يكون
احد المثالين تابعا بل يكون المثال الاول للواضح بنفسه والثاني للواضح بغيره كما قررنا وواقعنا الفاضل المراغي
في ذلك الا ان الامام في المحصول جعله من اقسام الواضح بنفسه وافقه الخنجي في ذلك وقال انما سمي هذا القسم
متضحا بنفسه لان توقفه على العقل لتعين المضمر من غير توقف واقول لا شك ان هذا القسم ليس واضحا بنفسه
بل بغيره وهو العقل وذلك ظاهر لكن لو اصطلح عليه لم يبق منافشته والمصنف في المبين سايل في تبيينها قال
الاولى بانه لموا الى اقول المسئلة الاولى في اقسام المبين فنقول ان المبين قد يكون قولا من الله تعالى في بيان البقرة التي
امروا بذبحها صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه مبين لقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وقد يكون قولا
من الرسول عليه السلام كقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر فانه مبين لاية الزكوة وهي قوله واتوا حقه يوم حصاده وقد يكون
فعلا كصلوة النبي وحجه فانه لما قال والله على الناس حج البيت وكل من الاثنين مجملا بينهما النبي عليه السلام بفعله حيث
صلى وحج واعلم انه لا خلاف في ان كل واحد من قول الله وفعل رسوله مبين لكن اختلفوا في كون فعله مساويا للمختار ذكر

لان مشاهدة افعاله من الصلوة والحج ادل على معرفة تفاصيلها من الاخبار عنها بالقول واذا كان كذلك كان البيان اقوى من البيان بالقول وزعم بعضهم ان المبين ليس فعله بل قوله صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم او مجموعهما وهو سهو منه فان هذين القولين لم يشتمل شيء منهما على تعريف شيء من افعال الصلوة والحج وقد يجتمع القول مع الفعل في البيان فان اجتمعا بان ورد بعد المجمل قول وفعل يصلح كل منهما للبيان فان توافقا في المقصود وعلم السابق منهما للعلم بالتاريخ فالسابق هو المتقدم سواء كان قولا او فعلا لحصول المقصود به واللاحق تاكيد له لحصول المقصود دونه بما سبق وان لم يعلم السابق منهما فالمبين احدهما من غير تعيين والاخر تاكيد له لذلك ولم يتعرض لهذا القسم لان البيان لما كان يحتمل لكل منهما كان مجملا محتاجا الى بيان اخر فلم يكن البيان بيانا هف وان اختلفا في المقصود من البيان كان نحو البيان كما روي انه قال من قرن حجا الى عمرة فليطف لهما طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا وروي عنه ايضا انه قرن فطاف طوافين فالقول المبين لاداء النسك بطريق القران يخالف الفعل وح فالمبين هو القول والفعل محمول على الندب او على الوجوب عليه صلعم واحتج المصنف على كون القول متعينا للبيان بان القول اولى من الفعل فكان اولى وهذا خلاف ما ذكره انفا من ان الفعل اولى من القول قال الثانية لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة اقول في هذه المسئلة بحثان البحث الاول في انه هل يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة ام لا فنقول لا يجوز تاخير بيان الخطاب المحتاج الى البيان عن وقت الحاجة الى ذلك الخطاب وهو وقت العمل به عند من لا يجوز التكليف بالمحال لان تاخير البيان عن وقت الحاجة تكليف بما لا يطاق اذ في ذلك الوقت مكلف بالاتيان بالمراد من ذلك الوقت مع انه غير عالم به وذلك غير جائز عنده كما مر في مسئلة تكليف الغافل وعند المجوز جاز التاخير لانه ما ادى اليه جائز عنده البحث الثاني في انه هل يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب بما يحتاج الى البيان ام لا ولنبين قبل الخوض في المسئلة مقدمة وهي ان الخطاب المحتاج الى البيان نوعان احدهما ان لا يكون مستعملا في خلاف ظاهره كالاسماء المشتركة وثانيهما ان يكون مستعملا في خلاف ظاهره وهذا النوع حسب ما اورده الاصوليون يشتمل على اقسام اربعة ا بيان اسم النكرة المراد بها معين ٢ بيان التخصيص ٣ بيان الاسماء الشرعية ٤ بيان النسخ واذا علمت هذه المقدمة فنقول يجوز تاخير بيان الخطاب المحتاج الى البيان في كل هذه الاقسام عند الاكثر ومنعت المعتزلة السابقة على ابي الحسين من التاخير في كل هذه الاقسام الا في النسخ فانهم جوزوا تاخير بيانه وجوز من متاخري المعتزلة ابو الحسين البصري ومن الاشاعرة ابو بكر القفال وابو بكر الدقاق وابو اسحق المروزي فيما عدا المشترك وهو النوع المشتمل على الاقسام الاربعة تاخير البيان التفصيلي عن وقت الخطاب بسبب مقارنة البيان الاجمالي لانهم شرطوا مقارنة البيان الاجمالي في جواز تاخير البيان التفصيلي وزعموا ان البيان الاجمالي كما قال الشارع عند الخطاب اعلموا ان المراد بهذا النكرة فرد معين او ان هذا العموم مخصوص او هذا الحكم سينسخ كاف وفي المشترك جوزوا تاخير البيان الى وقت الحاجة لنا على جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب وجوه ثلثة احدها ما يدل عليه مطلقا سواء كان الخطاب مشتركا او غيره وسواء كان البيان اجماليا او تفصيليا وتقريره ان يقول ان قوله تع ثم ان علينا بيانه متاخر عما هو بيان له وقوله تع ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قراناه فاتبع لانه تع ذكره بلفظ ثم المستدعية للتراخي فجاز تاخير البيان وهو المطلوب فان قيل المراد من البيان في قوله تع ان علينا بيانه هو البيان التفصيلي وتاخيره عن الخطاب عند ابي الحسين جائز لا البيان مطلقا فلا يتم مطلوبكم قلنا في الجواب عنه لنا ان المذكور في الاية هو البيان مطلقا فتخصيصه بالتفصيلي تقييد للمطلق بلا دليل وذلك غير جائز وثانيها ما يدل خصوصا على جواز تاخير بيان النكرة المراد بها معين دون ساير الافراد المحتاج الى البيان وتقريره انه تعالى

المراد من قوله

المراد من قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وان كان ظاهره نكرة انما هو معينة منها لانهم سالوا عن تعيينها كما حكى عنه قوله ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وقوله ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها فان الضمير منهما راجع الى البقرة التي امروا بذبحها ثم ان البيان تاخر عن وقت الخطاب لان الله تع اجابهم بقوله انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر وبين لونها بقوله صفراء فاقع لونها تسر الناظرين بعد الخطاب الموجب لذبحها عليهم لانه تع لم يبينها لهم حتى سالوا وسوالا بعد سوال فثبت وقوع البيان التفصيلي بعد الخطاب وهو المط فان قيل ما ذكرتم من تاخير بيان البقرة عن الخطاب الامر بالذبح يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة لان الوقت الذي امروا فيه بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو اخر الله البيان لكان ذلك تاخير البيان عن وقت الحاجة لا عن وقت الخطاب فقط وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز اتفاقا فعلم بان بيانها لم يكن متاخرا عن الخطاب فبطل ما ادعيتم قلنا في الجواب عنه لا نم انهم كانوا محتاجين الى ذبحها عند ورود الخطاب به وانما يحتاجون اليه لو اقتضى الامر الفور لكن الامر لا يوجب الفور كما عرفت واذا كان كذلك فلا يحتاجون الى الذبح ح فلا يكون تاخير بيانه عن وقت الحاجة بل عن وقت الخطاب فقط وهو المدعى فان قيل لا نم ان المراد من قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة بقرة معينة لما عنفهم الله تع لطلب البيان بل كانوا يستحقون المدح لذلك فلما عنفهم للسوال بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علم ان المامور بقرة مطلقة ويؤيد ما روي عن ابن عباس رض لو ذبحوا اية بقرة ارادوا اجزات لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم قلنا في الجواب عنه ان الله تع انما ذمهم لتوانيهم في الذبح بعد بيان البقرة لا للسوال عنها لان قوله وما كادوا يفعلون يدل على توقفهم في المامور به بعد وقوفهم على تمام البيان وما نقل عن ابن عباس لو تواتر لم يكن حجة لانه لا يعارض الكتاب وثالثها ما يدل خصوصا على جواز بيان التخصيص وهو انه يطلق العام ويراد به الخاص وتقريره ان الله تع لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ولم ينكر عليه رسول الله بل سكت انتظارا لبيانه بالوحي حتى انزل الله لبيانه بالتخصيص قوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فثبت تاخير البيان في اطلاق العام وارادة الخاص وهو المط فان قيل لفظ ما لا يتناول الملائكة والمسيح لكونها مخصوصة بما لا يعقل فلا يتوجه نقض ابن الزبعرى فلا يحتاج الى بيان التخصيص ولئن سلم تناول اللفظ اياهم لكن الملائكة والمسيح خصوا من هذه الاية بالعقل دون قوله ان الذين سبقت الاية لان التعذيب انما يكون بالجريمة ولا جريمة لهم في ذلك لان عبادة الناس اياهم ليست جريمة لهم بل لعبدتهم ويمتنع عقلا تعذيب الشخص بجريمة الغير وهذا المخصص كان حاضرا في عقول الناس عند نزول الاية فلا يكون البيان متاخرا واجيب عن النقض بانا لا نم اختصاص لفظة ما بغير العقلاء بل هي تتناول للعقلاء وغيرهم لاتفاق اهل اللغة ورودها بمعنى الذي كقوله والسماء وما بناها وقوله وما خلق الذكر والانثى وقوله ولا انتم عابدون ما اعبد وكلمة الذي متساوية للعقلاء وكلمة ما ايضا كذلك وعن السوال بانهم انما لم يحرموا بعبادة الناس اياهم لم يعرف عدم رضاهم بها اذ لو كانوا راضين بها لكان من اعظم الجرائم لكون الرضى بالكفر كفرا لكن عدم رضاهم بها انما يعرف بالنقل اذ لا مجال للعقل فيه فاذن المخصص قوله تع ان الذين سبقت الاية المتاخر نزوله عن نزول الاية السابقة فان قيل تاخر البيان عن وقت الخطاب اغواء لان المراد خلاف الظاهر ولا دلالة عليه ح والسابق الى الفهم هو الظاهر فيعتقد انه غير مراد والاغواء لا يليق بالشارع قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم منقوض بما يوجب الظنون الكاذبة من الايات كقوله تع يد الله فوق ايديهم وقوله الرحمن على العرش استوى ونحوهما وتوجيهه ان يقال لو كان الخطاب بما يراد به خلاف الظاهر اغواء لكان الخطاب بهذه الايات اغواء لكون المراد منها خلاف الظاهر لكن الامة اجمعت على انها ليست اغواء فبطل ما ذكرتم والفاضل المراغي لما عجز عن التوجيه ظن سقوط شيء من المتن

فان قيل لو صح الخطاب بما له ظاهر مع ارادة غير الظاهر لصح الخطاب بلغة لا يفهم كخطاب الشخص العربي باللغة
الزنجية والجامع كون كل منهما غير مفيد للمقصود واللازم باطل فكذا الملزوم قلنا في الجواب عنه لا يلزم
من صحة الخطاب المراد به خلاف الظاهر صحة الخطاب بلغة لا يفهم المخاطب اذ الفرق بينهما واضح وذلك
لان هذا وهو الخطاب بما يكون المراد به خلاف الظاهر قد يفيد غرضا اجماليا وان لم يفد غرضا تفصيليا
كالنكرة التي اريد بها معين نحو قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانها تفيد فايدة اجمالية وهي تعيين المامور
من جنس البقر بخلاف الاول وهو الخطاب بلغة لا يفهم فانه لا يفيد فايدة اصلا فظهر الفرق وبطل القياس
قال تنبيه اقول يجوز للرسول عم ان يؤخر تبليغ ما اوحي اليه الى وقت الحاجة ومعناه انه ع اذا
اوحي الى الرسول مما يشتمل على حكم ولكن لا يدخل وقت العمل به جاز للرسول ان لا يبلغ ذلك الوحي ويؤخر
الى دخول وقت العمل به لان تاخير الاعلام وتقديمه يختلف حسنه وقبحه في الشاهد باختلاف المصالح
في العادة ايضا كذلك وح جاز ان يكون في التاخير مصلحة علمها الله وعلمها الرسول فلذلك اخر
فان قلت قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك يقتضي عدم جواز تراخي التبليغ لان بلغ امر بالتبليغ والامر
يقتضي الفور قلت الامر لا يوجب الفور كما مر قال الفصل الثالث في المبين له اقول الفصل الثالث في
من يجب له بيان الخطاب المحتاج الى البيان ومن لا يجب له ذلك فنقول الخطاب المتضمن للفعل المحتاج الى البيان
بالنسبة الى من يعتبر وجوب البيان وعدمه في حقه اربعة اقسام لانه اما ان يراد به فهم الخطاب اولا وعلى
كل تقدير فاما ان يراد منه العمل بمقتضاه ام لا آ ان يراد منه فهم الخطاب والعمل بمقتضاه كاية الصلوة بالنسبة
الى العلماء فانها محتاجة الى البيان لكون المراد من الصلوة في الشرع غير مدلولها اللغوي وقد اراد
الله منهم ان يفهموا مراده وان يعملوا بمقتضاه ب ان يراد منه الفهم دون عمله بل عمل غيره فيعلمه اياه والا
لم يكن الخطاب مقتضيا للفعل كاية الحيض بالنسبة اليهم فانه اريد منه فهم الخطاب بعمل الغير بمقتضاه
فان النساء يعلمهن بموجبه فتوابهم بامكانه ففي هذين القسمين يجب بيان الخطاب للعلماء لانه تعالى اوجب عليهم
الفهم وايجاب الفهم بما لا يفهم بنفسه بدون البيان ممتنع عقلا ج ان لا يراد منه الفهم ولا العمل به ككتب
الانبياء بالنسبة الى امتنا د ان يراد منه العمل بمقتضاه دون فهمه كاية الحيض بالنسبة الى النساء الحيض
وفي هذين القسمين لا يجب بيان الخطاب اذ لم يرد منهم الفهم فان قلت ارادة العمل بمقتضى الخطاب من غير
دون الفهم تكليف للغافل وانه بط لما عرفت قلت لا يلزم من عدم ارادة فهم الخطاب منه والارادة عمله بمقتضاه
تكليف الغافل وانما يلزم ان لو لم يفهم المعنى الذي فهم الخطاب على ما كلف به ولو من غير الخطاب لكن
المعنى يفهمه عليه فلا يلزم ذلك قال الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ اقول الباب الخامس في مباحث
الناسخ والمنسوخ وفي هذا الباب فصلان لا باحثهما على بيان النسخ واقسامه ولم يستدعي فصلا آخر
الفصل الاول في بيان حقيقة النسخ شرعا فنقول اختلفت الائمة في معنى النسخ لغة فقال الامام والغزالي
واكثر الائمة انه فيه ان النسخ لغة الاعدام وقالت الحنفية والقفال من اصحابنا الشافعية انه النقل لغة
واحتجت الطائفة الاولى على انه الاعدام لغة بانه عام في جميع موارد لفظ النسخ يقال نسخت الريح الاثار والقوم اذا اعدمتها
فيكون حقيقة فيه اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يكون حقيقة في النقل لئلا يلزم الاشتراك واحتجت الحنفية والقفال
بمثل ذلك على ما ذهبوا وقالوا معنى النقل عام في موارده يقال تناسخ المواريث لانتقال الحقوق وتناسخ الارواح
لانتقالها من بدن الى آخر ويؤيده قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية فان المراد بالتبديل هو النسخ باتفاق الائمة
التغيير وكان حقيقة فيه اذ الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يكون حقيقة في الاعدام دفعا للاشتراك واجاب

كقولهم نسخت الشمس الظل اي اعدمته

واجاب الامام في المحصول عن هذه المعارضة بان النقل اخص من الاعدام لانه كلما وجد النقل فقد عدم صفة وحدث
اخرى من غير عكس لان مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر واذا كان كذلك فيكون لفظ النسخ لفظا دائرا
بين عام وخاص واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام اولى لما عرفت في باب اللغات
وقال الخنجي في بيان كون النقل اخص من الاعدام ان النقل اعدام مشروط بسبق الوجود بخلاف الاعدام
المطلق فانه لا يشترط فيه ذلك وكلا الكلامين بط اما كلام الامام في المحصول فلانه لا يلزم من كون العدم المطلق
غير مستلزم لحصول شيء عقيبه كون الاعدام كذلك فان الاعدام مشروط بسبق الوجود ضرورة والنزاع
انما وقع في ان النسخ هل هو الاعدام ام لا لا ان النسخ هل هو العدم المطلق ام لا فهذا التقرير لا يجدي نفعا
واما كلام الخنجي فلان النقل غير مشروط بسبق الوجود فان النقل من العدم الى الوجود غير مشروط
بذلك وايضا الحاصل في ابطال قول الامام ولعله لم يفرق بين العدم المطلق وبين الاعدام ويوهم
ان العدم لما لم يقتض الانتقال من حالة الى اخرى كما قرره الامام وجب ان لا يكون الاعدام ايضا كذلك لكن الفرق
بين العدم والاعدام ظ فبطل ما ذكره وعلى كل حال يمكن ان يعارض هذا الجواب بان يقال الاعدام نقل من الوجود
الى العدم فيكون نقلا مخصوصا اذ النقل اعم منه فانه قد يكون من الوجود الى العدم ومن العدم الى الوجود
ومن حالة موجودة الى حالة موجودة واذا كان اعم كان النسخ حقيقة فيه بعين ما ذكرتم ولما كان طريق معرفة
اللغة هو النقل دون الاستدلال القابل للمعارضة اعرض المصنف عنه واقتصر على حده الاصطلاحي فقال
النسخ عبارة عن بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عن الطريق الشرعي المثبت لذلك الحكم فقوله
بيان انتهاء حكم كالجنس له يندرج فيه النسخ وغيره وفيه اشعار بان حقيقة النسخ ليس برفع كما ظنه القاضي
ابو بكر الباقلاني وقوله في صفة الحكم شرعي يخرج عنه بيان انتهاء حكم عقلي كالاحكام الثابتة قبل ورود الشرع
كاباحة الاشياء بحكم الاصل اعني البراءة الاصلية فان بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات لا يسمى نسخا وقوله
بطريق شرعي يخرج عنه بيان انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي كالعجز المبين انتهاء وجوب الصيام على العاجز بعد
القدرة عليه فان العجز ليس طريقا شرعيا بل عقليا اذ المراد بالطريق الشرعي قول الله وقول رسوله وفعله
وفيه نظر فان كون العجز مثبتا لانتهاء وجوب الصيام ثبت بنقله عنه وموافقة العقل اياه لا يمنع شرعيته
وقوله متراخ يخرج الطريق الشرعي الغير المتراخي الدال على بيان انتهاء حكم شرعي كتقييد الخطاب
بالغاية والشرط والاستثناء فان هذه القيود بيانات لانتهاء الحكم المذكور في الخطاب المقيد بها مع انها
ليست متراخية عنه لكونها متصلة به هكذا قاله الامام ومن تبعه وفيه بحث فان الحكم لما كان خطاب الله
لم يتصور فيه الانتهاء اللهم الا ان يراد به انتهاء تعلقه وايضا لا حاجة الى تقييد الناسخ بالتراخي لان الطريق
الشرعي المبين لانتهاء الحكم ان كان قول الله فلا يتصور فيه التراخي عن الحكم لانه ايضا كلامه وكلامه قديم
وان كان قول الرسول وفعله فلا يتصور فيه غير التراخي واياما كان لا احتياج الى التقييد فالاولى ان يقال
النسخ عبارة عن بيان انتهاء تعلق حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عن الطريق الشرعي المبين له دائما
او مدة بلا فان احد الخطابين جاز ان يكون متاخرا عن الاخر بلا ولم يجز ان يتاخر عنه دائما وقال
الامام في المحصول ان الحد الذي ذكره القاضي ابو بكر وارتضاه الغزالي هو ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم
الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه قال وانما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ
النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل اذ يجوز النسخ بجميع ذلك وانما قلنا على ارتفاع الحكم
ليتناول الامر والنهي والخبر وانما قلنا الخطاب المتقدم لان ابتداء العبادات في الشرع يزيل حكم العقل

حتى يراه المؤمنة ولا يسمى نسخا لانه لم يرتفع حكم خطاب وانما قلنا لولاه لكان ثابتا لان حقيقة النسخ الرفع وهو انما يكون
رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقي وانما قلنا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل به لكان بيانا لمدة العبادة لا نسخا
ثم اعترض على هذا الحد بان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم المتقدم ناسخ لا نسخ وبان النسخ بجملته غير خارج من
هذا الحد فان هذا الحد لا يسمى خطابا ثم قال في مسئلة اخرى بهذه العبارة قال القاضي ابو بكر النسخ رفع وهذا
ينافي هذه المنقول عن القاضي فان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم ليس برفع الحكم الا ان يقال انه لما سمى
مائدة قوله لولاه لكان ثابتا بقوله فان حقيقة النسخ هو الرفع علم ان مذهبه ذلك ثم قال والمثال الكاشف
عن حقيقة هذه المسئلة وهي ان النسخ رفع او بيان لانتهاء الحكم هو مسئلة بقاء الاعراض فان من قال ببقاء الاعراض
قال السواد الباقي يبقى لولا الطريان الطاري ثم ان الطاري يكون مزيلا للسواد الباقي ومن قال بانها
لا يبقى قال السواد الاول ينتهي بذاته ويحصل ضده بعده من غير ان يكون للسواد الطاري اثر في ازالة
ما قبله لان الزائل بذاته لا يحتاج الى مزيل واذا ظهر هذا المعنى عادت الدلائل المذكورة في تلك المسئلة
الى هذه المسئلة نفيا واثباتا وهذا الكلام عجيب اما اولا فلان الحالين ليسا بضدين لانهما لا ينافيان على
موضوع واحد فان موضوعهما ذات الله تعالى وهما يجتمعان فيه واما ثانيا فلان مراد القاضي لا يدل على ان الخطاب
هو الرفع بل هو الدال على ارتفاع الحكم فجاز ان يكون الدال علة ولا يكون له اثر في ذلك فهو لا يشبه قول من يقول ان
العرض الطاري يزيل العرض السابق واما ما علم من بيانه وهو قوله ان النسخ هو الرفع لا يدل على ان الرافع
هو الحكم لجواز ان يكون مذهبه ان الرافع ارادة الله تعالى دون الحكم وذلك الرفع هو النسخ وايضا الخلاف الذي
في بقاء الاعراض لا يرد في الاحكام التي هي خطاب لكونه قديما والقديم لا يختلف في جواز زواله فلا مناسبة
بين هذه المسئلة وتلك بوجه من الوجوه ثم قال واحتج المنكرون لكون النسخ رفعا من وجوه احدها ما اورده
المصنف في رد مذهب القاضي وهو ان الحكم الحادث الرافع للحكم السابق ضده لامتناع اجتماعهما فيتساويان
في القوة اذ لا ترجيح لاحد الضدين في القوة على الاخر واذا تساويا فلا يكون الحكم الحادث رافعا للحكم السابق
اذ ليس رفع الحكم السابق بالحكم الحادث اولى من رفع الحكم الحادث بالحكم السابق لكون كل منهما في قوة الاخر
ثم قال فان قلت لم لا يجوز ان يكون الضد الحادث لحدوثه اقوى من الضد السابق قلت لان السابق
ان لم يستفد لسعه زايدة بسبب سبق الوجود كان في حال الوجود كما في حال الحدوث فيقاوم الحادث
لكون السابق كالحادث وان استفاد كانت تلك الكيفية حادثة فيقاوم الطاري بحدوثه واذا كانت تلك
الكيفية وحدها مقاومة للطاري فالسواد السابق معها اولى بالمقاومة وفيه نظر لجواز ان يكون تلك
الكيفية المستفادة هو الضعف والوهن فلا يقاوم الحادث واعلم ان هذه الحجة بتقدير صحتها انما
يكون حجة على القايل بكون الرافع هو الحكم الحادث وكونه مذهب الشافعي غير معلوم قال وفيه مسايل
الاولى في النسخ مسايل المسئلة الاولى في بيان جواز النسخ ووقوعه فنقول النسخ واقع سمعا خلافا لليهود
فانهم احالوه اما عقلا واما سمعا فالمصنف ابطل كلا منهما بدليل ثم اثبت الوقوع الذي هو المدعى بدليل ثالث
اما ابطال المذهب القايل باستحالته عقلا فبان نقول النسخ ممكن عقلا لان حكمه تعالى في الوقايع لرعاية مصالح
العباد واغراضهم بحسب الاوقات المختلفة وفي الاشخاص المختلفة جاز ان يتغير بتغير تلك المصالح بحسب الاوقات
المختلفة وفي الاشخاص المختلفة وان لم يرع مصالحهم فلا يمتنع بعقله لنفيه في جواز ان يتغير الاحكام من غير غرض اذ هو سبحانه
كما هو مذكور في الكتب الكلامية انه مالك الملك له ان يحكم كيف شاء مثلا يامر بصوم اخر رمضان وينهى عن صوم اول شوال بلا غرض
فيكون صادقا في جميع ما نقل واما ابطال القايل باستحالته سمعا فبان نقول ان نبوة محمد صلعم ثبتت بالدليل القاطع ومن جملة ما نقل عنه
قطعا قوله تعالى

ما نسخ

ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فتكون حقا وهو دال على جواز النسخ فيصح النسخ سمعا وهو
المط وتمسك الامام في المحصول بهذه الاية على وقوع النسخ وقال جواز التمسك بالقران اما ان يتوقف على صحة
النسخ او لا يتوقف فان توقف عاد الامر الى ان نبوة محمد صلعم لا يصح الا مع القول بالنسخ وقد صحت نبوته
فوجب القول بصحة النسخ وان لم يتوقف فيصح الاستدلال بهذه الاية على النسخ وقال في تفسيره المسمى بمفاتيح
الغيب ان الاستدلال بهذه الاية على النسخ ضعيف لان ما ههنا يفيد الشرط والجزاء وكما ان قولك من جاءك فاكرمه
لا يدل على حصول المجيء بل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا ههنا فالحاصل ان هذه الاية لا يدل على
حصول النسخ بل على انه متى ... ولا على جوازه لان هذه الاية شرطية وصدقها لا يتوقف على وقوع الطرفين او
صحتهما واعلم ان هذا المنع انما يتوجه على الشق الثاني من الترديد ولو اقتصر على ثبوت نبوته المستلزمة
لنسخ الشرايع لكان كافيا ولا يحتاج الى الاستدلال بالاية ثم قال فالاقوى ان يعول في الاثبات على قوله تعالى
واذا بدلنا اية مكان اية وقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وانت تعلم ان الاية الاولى
ايضا شرطية لا يدل على وقوع التبديل ولو سلم فالمراد بالاية الخلافة دون طائفة من القران منقول عما
قبلها وما بعدها توقيفا غير مشتمل على مثلها وان الاية الثانية لا يدل على النسخ اذ لو جاز ان الاشياء الله يمحو
الاحكام واما اثبات وقوع النسخ فلانه ورد في التورية ان ادم عليه السلام زوج بناته من بنيه والان ذلك محرم
اتفاقا فيكون النسخ واقعا ضرورة وهو المط فان قيل لو وقع النسخ لكان الفعل الواحد مامورا ومنهيا عنه
وكان حسنا وقبيحا معا لان المامور به حسن والمنهي عنه قبيح لكن الفعل الحسن والقبيح معا متنافيان الحسن
القبيح قلنا في الجواب عنه ان القول بمنافاة الحسن القبيح مبني على اصلنا سد وهو ان نقول بالحسن والقبح
العقليين وقد ابطلناه ومع القول بالمنافاة لا يتم ايضا لامكان ان يحسن فعل لشخص في وقت ويقبح لشخص
اخر ... خاص بالنسبة الى شخص او شخص في وقتين قال المسئلة الثانية يجوز
ان يجوز نسخ بعض القران فنقول يجوز نسخ بعض القران بالبعض اتفاقا ومنع ابو مسلم بن بحر الاصفهاني
من ذلك وقال لا يجوز لنا على وقوع النسخ في القران وجهان الاول ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج المقتضي لكون مدة عدة المتوفى عنها زوجها حولا نسخ بقوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لانه يقتضي ان يكون مدة عدتها
اربعة اشهر وعشرا قال ابو مسلم الاعتداد بالحول لم يزل بالكلية اذ قد يبقى الحامل بالحول اذا كانت
مدة حملها واذا لم يزل بالكلية بل بقي هذا الحكم في بعض الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا قلنا في الجواب عنه
لانه انما يعتد في هذه الصورة بالحول بل بعدة وضع الحمل وخصوصية السنة لانه لو حصل الوضع لاقل
من سنة او اكثر ينقضي عدتها به اجماعا الوجه الثاني ان تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول عم بقوله
يا ايها الذين امنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة فنسخ بقوله تعالى ااشفقتم ان تقدموا
بين يدي نجويكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فيكون النسخ واقعا وهو المطلوب قال ابو مسلم
لم ينسخ هذه الاية بل زال الوجوب تقديم الصدقة على النجوى لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره
لان سبب التعبد بها هو ان يمتاز المنافقون عن غير المنافقين كان المنافقين ما كانوا يتصدقون على
المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد بها قلنا في الجواب عنه ان زال تقديم الصدقة كيف كان
اي سواء كان لزوال سببه او لا فهو المط واذا ثبت الزوال ثبت النسخ لما عرفت من ان النسخ هو الزوال
واجاب الامام عنه بوجه اخر وهو ان السبب لو كان ما ذكرتم لكان غير المتصدق منافقا لكنه بط لانه

روى انه لم يتصدق من الصحابة غيره علي ابن ابي طالب رضه احتج ابو مسلم على ابو الحجاج بنسخ القران بانه لو جاز
لجاز بطلانه لان النسخ هو الابطال لكن بطلان القران غير جائز لقوله تعالى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه قلنا في الجواب عنه الضمير في قوله لا ياتيه راجع الى مجموع القران وح يعني بطلان
جميع القران لا بطلان بعضه على انا نقول النسخ ليس ابطالا بل بيانا لانتهاء امد الحكم فجاز نسخ القران بعضه
بطلانه قال الثالثة اقول المسئلة الثالثة انه هل يجوز نسخ الوجوب قبل العمل به ام لا فنقول يجوز نسخ الوجوب كما
اذا قال ان رجح صم يوم الخميس ثم قال قبل الخميس لا تصم يوم الخميس خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز نسخ وجوب
الشيء قبل العمل به لنا على جواز نسخ الوجوب قبل العمل به ان ابراهيم عم امر بذبح ولده لوجوه ثلثة احدها قوله تعالى اني ارى
في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت افعل ما تؤمر فلو لم يكن الذبح مامورا به لم يكن لقوله افعل ما تؤمر وجه
اذ غير الذبح غير مذكور ثم قوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فلو لم يكن مامورا بالذبح بل بمقدماته وقد اتى بها فلم يحتج
الى الفداء لان الفداء بدلا عن المامور به فثبت بهذه الوجوه الثلثة انه عم كان مامورا بالذبح وقد نسخ ذلك
الوجوب قبل العمل وذلك ظاهر وهو المط فان قيل لا نم ان ابراهيم عم كان مامورا بالذبح في الواقع بل بحسب
ظنه وذلك انه لما امر بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ السكين غلب على ظنه انه مامور بالذبح قلنا في الجواب
انه عم اذا كان مامورا بحسب ظنه كان مامورا به في الواقع اذ لا خطاء لظنه فانه قال عم ظن المؤمن لا يخطي مطلق
اولى بان لا يخطي فان قيل سلمنا ان الذبح كان مامورا به لكن لا نم نسخه قبل فعله فانه عم امتثل لما روي انه عليه
انه كلما قطع شيئا من الحلق وصل الله ذلك الموضع ولهذا قال تعالى قد صدقت الرؤيا قلنا في الجواب عنه لو كان
ابراهيم عم ممتثلا لما احتاج الى الفداء اذ لا احتياج الى الفداء الا عند عدم الاتيان بالمامور به لكونه بدلا عنه كما
عرفت لكنه احتاج اليه لقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم فان قيل لو جاز نسخ الشيء قبل فعله لكان الشخص الواحد
يؤمر بفعل واحد في وقت واحد وينهى عنه في ذلك الوقت الواحد وانه باطل قلنا في الجواب عنه يجوز ان يؤمر
الشخص الواحد في الوقت الواحد بفعل معين وينهى عنه لغرض الابتلاء لا لغرض الاتيان كما يقول السيد
لعبده افعل كذا تجربة له لما علم شتمه له معتقبه لا لفعله قال الرابعة اقول المسئلة الرابعة في انه
هل يجوز نسخ حكم بلا بدل او ببدل اثقل ام لا فنقول يجوز نسخ الحكم بلا بدل وكذا يجوز النسخ ببدل اثقل اما الاول
وهو جواز النسخ بلا بدل فلانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول بلا
بدل فانه لو كان واجبا ثم نسخ بلا بدل واما الثاني وهو جواز النسخ ببدل اثقل فلانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ
الكف عن الكفار بوجوب قتالهم وذلك ان الكف عن الكفار كان واجبا بايات يدل عليه مثل قوله تعالى ودع اذاهم
وتوكل على الله وقوله تعالى لكم دينكم ولي دين ثم نسخ بايات اوجبت القتال الذي هو اثقل من الكف استدل المانع عن
النسخ بلا بدل على ما ادعاه بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها الاية لان مفهوم الاية ان النسخ يستلزم
للاتيان ببدل اما مثل المنسوخ او خير منه فلا يجوز النسخ بلا بدل وكذا المانع عن النسخ ببدل اثقل استدل
ايضا بهذه الاية على مطلوبه فان الاثقل ليس بمثل الاخف وذلك ظ وليس ذلك بخير منه لكون الاخف خيرا بالنسبة
الينا قلنا في الجواب عنها ان الاية يدل على ان نسخ الاية هو يستلزم الاتيان باية اخرى ولا يلزم منه الاتيان
بحكم بدل المنسوخ ولئن سلمنا لكن جاز ان يكون النسخ بلا بدل اعني عدم التكليف بحكم يكون بدلا عن الحكم المنسوخ
خيرا لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر والتيسير وجاز ان يكون النسخ ببدل اثقل خيرا لان الاثقل افضل واكثر ثوابا لقوله عم
افضل الاعمال احمزها اي اشقها قال الخامسة اقول المسئلة الخامسة في اقسام المنسوخ قد نسخ الحكم
دون التلاوة مثل قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول فانه ثابت
في المصاحف متلو في الصلوات وقد نسخ حكمه باربعة اشهر وعشر كما عرفت وقد نسخ التلاوة دون الحكم وهو المراد

بقوله

قوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين فلو لم يكن مامورا بالذبح بل بمقدماته على ما قيل لم يكن ذلك بلاء مبينا وفيه نظر لجواز ان يكون الابتلاء كاضجاع الابن واخذ السكين مع غلبة الظن بانه مامور بالذبح ابتلاء مبينا فتامل

بقوله وبالعكس مثل ما نقل عن عمر رضه انه يقول كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله
والله عزيز حكيم فان حكمه باق لوجوب الرجم على الزاني المحصن اتفاقا وقد نسخت تلاوته وانما جاز نسخ احدهما دون الاخر
لانهما عبادتان منفصلتان فجاز رفع احدهما مع بقاء الاخر وقد ينسخان معا كما روي عن عايشة رضه انها قالت كانت
فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس رضعات معلومات قال السادسة اقول المسئلة السادسة في انه
هل يجوز نسخ الخبر المستقبل ام لا فنقول الخبر اما ان يكون مدلوله مما لا يتغير وح لا يتطرق اليه النسخ او مما يتغير
وح ان كان ماضيا فالاكثر على عدم جواز نسخه اذ الماضي قد ارتفع وانقضى فلا حاجة الى رافع وقال الامام في المحصول
بجوازه محتجا عليه بان الخبر اذا كان عن امر ماض كقوله عمرت نوحا الف سنة جاز ان يبين من بعد انه الف سنة الا
خمسين عاما وعندي ان ذلك لا يجوز اذ هو كذب محض وهو على الشيخ وان كان مستقبلا فاختلفوا في ذلك فذهب
ابو هاشم الى المنع من نسخه وذهب قوم الى جوازه واختار المصنف ذلك وقال يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافا لابي
هاشم والشيخ على ما اختاره بانه يحتمل ان يقول الشارع لاعاقبن الزاني ابدا ثم يقول بعد هذه اردت سنة اذ لا يلزم
من فرض وقوعه مح وفيه نظر فان قيل لا يجوز نسخ الخبر المستقبل اذ نسخه يوهم الكذب فلا يجوز اذ ايهام الكذب
كالكذب قبيح وانما قال يوهم الكذب ولم يقل يوجب الكذب لان لفظ التابيد لا يفيد قطع الاستمرار بل يوجب الكذب بظن
ظنه وح يلزم ايهام الكذب قلنا في الجواب عنه ان نسخ الامر لا يوجب البدا وهو ايضا قبيح لكن نسخ الامر جائز
اتفاقا فكذا يجوز جوابكم فهو جواب لنا وانما قال يوهم البدا اذ ليس بنافي بيان الانتهاء والانما اختلف في كونه
بيانا قال الفاضل المراغي وذكر الجواب بعكس لان يكون ما ذكره وهو انه لما لم يمكن دلالة الامر والخبر قاطع ورود
الناسخ على انه لم يرد المنسوخ اولا وفيه نظر فان خبر الله وامره يوجبان القطع والا لارتفع الوثوق على اقواله
واوامره قال الفصل الثاني في الناسخ اقول الفصل الثاني في بيان اقسام الناسخ والمنسوخ فنقول
الناسخ والمنسوخ اما ان يكونا كتابين وعدم البحث عنه في المسئلة الثانية من الفصل الاول من هذا الباب جواز
نسخ بعض القران بالبعض واما القسمان الاخران فقد اوردهما المصنف في المسئلة الاولى والثانية من هذا الفصل
وفي هذا الفصل ما بين المسئلة الاولى فان يكون احدهما كتابا والاخر سنة وهذا على نوعين احدهما ان يكون المنسوخ
كتابا والاخر سنة متواترة والثاني ان يكون على عكس ذلك وهو ان يكون المنسوخ سنة متواترة والناسخ
كتابا اما بيان النوع الاول فنقول اتفق اكثر الائمة على جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة واحتج اكثر
بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ الجلد في حق المحصن بسنة علمه وذلك لان وجوب الجلد عليه ثبت بقوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ثم نسخ برجم ماعز الاسلمي قال الحنفي ولقايل ان يقول
هذا تخصيص لانه اخراج لبعض ما يتناوله الكلام لا نسخ لانه لم يرفع انتهاء الحكم واقول انه رفع انتهاء
حكم ذلك البعض وذلك لانهم كانوا يجلدون الزاني سواء كان بكرا او محصنا ولا بد من جواز نسخ بعد ذلك
رجموا المحصن فلو كان تخصيصا لم يثبت كذلك اذ المحصن لم يكن مرادا اولا وجد ان لا يجلدوا اورد الامام
في المحصول عليه سؤالا وجوابا وقال فان قلت بل نسخ ذلك بما كان قرانا وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة قلت لم يكن ذلك قرانا يدل عليه قول عمر لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله شيئا
لالحقت ذلك بالمصحف ولو كان ذلك قرانا في الحال او في الماضي لما قال ذلك ثم قال ولقايل ان يقول انه نسخ
الله تلاوته وحكم باخراجه عن المصحف كفى ذلك في صحة قول عمر ولم يلزم القطع بانه لم يكن البتة قرانا الى هنا
لفظ المحصول واقول اما اصل السؤال فغير وارد فان قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا لا يدل على رجم المحصن
بل على رجم الشيخ الزاني سواء كان بكرا او محصنا وكذا الكلام في الشيخة بل الناسخ فعله عم او قوله البكر بالبكر جلد مائة

ظ والقسم الرابع في المسئلة الاولى

والعرب عام والتبيان برهان واما قول عمر رضي الله عنه انه ليس من كتاب الله فمعناه ذاو شيئا ليس
لان الزائد على شيء لا يكون نفس ذلك الشيء ولا جزء منه واما بيان النوع الثاني وهو جواز نسخ السنة بالكتاب
وهو المراد بقوله وبالعكس فهو ان نقول لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كالتوجه الى بيت المقدس فانه
ثابتا بالسنة لعدم الاشعار به في شيء من القران ونسخ بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام قيل
لا نم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة لم لا يجوز ان يكون باية منسوخ التلاوة وح يكون نسخ الكتاب
بالكتاب لا نسخ السنة به والجواب انا لو فتحنا هذا الباب لم يتعين الناسخ في شيء من الصور لاحتمال
ان يكون النسخ بغيره وللشافعي في قوله بخلافهما اي نقل عنه عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وعدم بخلافهما خ
جواز نسخ السنة بالكتاب دليل على القول الاول وهو عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله تع ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الناسخ اما خير من المنسوخ او مثل له لكن السنة
ليست مثلا للكتاب ورد هذا الوجه بان السنة مثل الكتاب لانه وحي ايضا كالكتاب ودليل الشافعي
في الصورتين وهو عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله خطابا للنبي عم وانزلنا اليك الذكر لتبين
للناس ما نزل اليهم وح التمسك به في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة ان نقول انه يدل على ان السنة مبينة للكتاب
فلا يكون ناسخة له اذ النسخ رفع لا بيان ووجه التمسك به في عدم جواز نسخ السنة بالكتاب ان الاية تدل على ان السنة
بيان للقران فلو كان الكتاب ناسخا لها لكان القران بيانا للسنة لكون النسخ بيانا فيلزم كون كل منهما بيانا
للاخر ويلزم الدور واجيب عن تمسكه الاول بهذه الاية وهو تمسكه بها على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
بمنع المقدمة القائلة بان السنة مبينة للكتاب فلا يكون ناسخة له فان النسخ بيان لانتهاء امد الحكم فلا ينافي كونه مبينا
للاية وعن تمسكه الثاني وهو التمسك بها على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بالمعارضة في المقدمة القائلة بان
السنة مبينة للكتاب بان الاية الدالة عليه تعارض قوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فانه يدل
على ان الكتاب تبيان للسنة لكونها شيئا واذا كان الكتاب بيانا للسنة جاز ان يكون ناسخا له لكون النسخ بيانا
والحاصل ان الجواب عن الثاني معارضة في المقدمة قال وعورض في الثاني ولم يقل وعورض الثاني قال اقول م
الثانية لا ينسخ المسئلة الثانية فيما يكون الناسخ والمنسوخ سنتين فنقول لا ينسخ المتواتر من السنن بالاحاد
منها لان الاحاد ظني والمتواتر قاطع فلو نسخ المتواتر بالاحاد يلزم دفع القاطع بالظني لكن القاطع لا يدفع
بالظني ويعلم منه ان الكتاب لا ينسخ بالاحاد ايضا بهذا الدليل وان المتواتر ينسخ بالمتواتر والاحاد
بالاحاد والمتواتر لعدم افضائه الى هذا المحذور وفي هذا الكلام بحث وهو ان المصنف ان اراد بقوله لا ينسخ
المتواتر بالاحاد عدم جواز نسخ المتواتر بالاحاد عقلا فهو خلاف المحصول لانه قال نسخ الخبر المتواتر بخبر الواحد
جائز في العقل وان اراد به عدم وقوعه مع الجواز عقلا فدليله لا يوافق مدلوله لان ما ذكره دليل الامتناع وذلك ظاهر
واورد الحنفي عليه ما ذكره من جواز تخصيص القطعي بالظني وهو ان المتواتر وان كان مقطوع المتن لكن جاز ان يكون
مظنون الدلالة وخبر الواحد جاز ان يكون بالعكس فتعادلا ويمكن ان يجاب عنه بان النسخ اقوى من التخصيص فكم
التعادل لا يكفي فيه فان قلت التعادل كاف والالم يجز نسخ الكتاب قلت لا بد للناسخ من المرجحان بوجه
اخر والالم يجز النسخ فان قيل وقع نسخ المتواتر بالاحاد فان قوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية يدل على
ان غير المذكورات من الاية بطريق الاستثناء غير حرام وهو منسوخ بما روي عنه عم نهى عن اكل ذي ناب
من السباع وهو غير المستثنيات مع ان المنسوخ كتاب والناسخ من الاحاد قلنا في الجواب عنه ان الاية
وهو قوله تع لا اجد يدل على الحال اي لا اجد في الحال بحسب الوحي الحاصل فيها حراما غير المذكورات ولا يدل على انه

لا اجد في المستقبل بحسب الوحي الذي يوحى اليه في المستقبل حراما غيرها فلا يكون الخبر وهو قوله عم نهى عن
اكل ذي ناب ناسخا لها قال الثالثة الاجماع اقول المسئلة الثالثة في بيان ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ
به فهذه المسئلة مشتملة على حكمين احدهما ان الاجماع لا ينسخ والثاني ان الاجماع لا ينسخ به اما بيان الحكم الاول
وهو ان الاجماع لا ينسخ فهو موقوف على مقدمة وهي ان الاجماع لا ينعقد الا بعد وفاة الرسول عم لانه ان انعقد
في حيوته فان لم يوجد منه قول فلم يعتبر لانه عم سيد المؤمنين قاطبة فلا ينعقد الاجماع بدونه وان وجد منه
قول فالاعتبار بقوله لا بقول غيره واذا كان المعتبر قوله فالدليل ح يكون نصا لا اجماعا واذا ثبت ان الاجماع
لا ينعقد الا بعده عم فيكون متاخرا عن النص اذا عرفت هذا فنقول الاجماع لا ينسخ لانه لو نسخ فناسخه
اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما نسخه بالنص فلان ناسخ الاجماع لو كان هو النص لوجب
ان يتاخر عن الاجماع لوجوب كون الناسخ متاخرا عن المنسوخ لما عرفت في تفسير النسخ لكن النص لا يتاخر
عن الاجماع لما عرفت في المقدمة فلا يكون ناسخا له واما بطلان نسخه باجماع اخر فلان الاجماع الثاني ان لم يكن عن
دليل فذلك الدليل ان كان قياسا فبطل لكونه مخالفا للاجماع الاول فلا يكون صحيحا لان شرط صحة القياس
عدم مخالفة الاجماع واذا لم يصح لم يكن سندا للاجماع وان كان نصا فكذا لان ذلك النص ان كان موجودا حال
فكان الاجماع خ انعقاد الاجماع الاول كان الاجماع الاول باطلا لانعقاده على خلاف النص وان لم يكن موجودا حال
انعقاد الاجماع الاول فلم يكن نصا لامتناع تاخيره عن الاجماع الثاني خطاء لكونه بلا سند واذا ثبت ما ذكرنا
علم ان الاجماع لا ينعقد على خلاف اجماع اخر واما بطلان كون القياس ناسخا للاجماع لانه لو كان ناسخا له
لكان منعقدا على خلافه وهو باطل لما عرفت ان القياس لا ينعقد على خلاف الاجماع واذا ثبت ان الاجماع لا ينسخ
بالنص ولا بالاجماع ولا بالقياس ثبت ان الاجماع لا ينسخ واما بيان الثاني وهو ان الاجماع لا ينسخ به فنقول
لا ينسخ بالاجماع شيء من النص والاجماع والقياس اما النص والاجماع فظاهر لانهما لو نسخا به لكان الاجماع
منعقدا على خلاف النص او الاجماع وقد عرفت بطلانه قال الحنفي ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف
للنص يكون خطا وانما يكون خطاء ان لو لم يكن الاجماع عن نص راجح على النص المنسوخ بالاجماع اما لو كان
سنده نصا راجحا فلم يكن خطاء وجوابه ان ناسخ النص ح يكون نصا لا اجماعا وهو غير ما نحن فيه واما ان القياس
لا ينسخ بالاجماع فلان شرط العمل بالقياس عدم الاجماع فاذا وجد زال شرط العمل بالقياس فبطل القياس
واذا كان كذلك لم يكن الاجماع ناسخا للقياس اذ انتفاء المشروط بانتفاء شرطه لا يسمى نسخا والقياس ينسخ بقياس
اجلى لكون امارة وصف القياس الاجلى اقوى من امارة وصفه ولا ينسخ بغيره من النص والاجماع والقياس الاخفى
اما الاولان فلعدم انعقاده بخلافهما لما عرفت واما الثالث فظ قال الرابعة اقول المسئلة الرابعة في كون
الفحوى منسوخا وناسخا اما بيان كونه منسوخا فنقول قد علمت في مباحث الالفاظ ان المعنى اللازم عن المركب
اذا كان موافقا لمعناه يسمى فحوى الخطاب كتحريم الضرب اللازم عن قوله تع ولا تقل لهما اف ومعنى ذلك المركب
المستلزم لهذا الفحوى يسمى اصل المعنى كتحريم التافيف الذي هو منطوق هذه الاية المستلزم لتحريم الضرب
وساير انواع الاذى اذا عرفت هذا فاعلم ان العلماء اتفقوا على جواز نسخ الاصل والفحوى معا واما انه هل
يجوز نسخ احدهما دون الاخر ففيه خلاف والمختار عند المصنف ان نسخ كل منهما يستلزم نسخ الاخر اما استلزام
نسخ الاصل نسخ الفحوى فلان الفحوى متفرع على الاصل وهو موقوف عليه ورفع ما يتوقف عليه الشيء يستلزم
رفع ذلك الشيء واما بيان استلزام نسخ الفحوى نسخ الاصل وهو المراد بالعكس فلان الفحوى لازم للاصل
كما عرفت ونفي اللازم يستلزم نفي ملزومه واما كونه ناسخا فقال الامام في المحصول انه متفق عليه لان دلالته

ان كانت لفظية فلا كلام لكونها حـ من الدلالات اللفظية وان كانت عقلية ففي جعلها ناسخة نظر
لان الناسخ يجب ان يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما عرفت قال الخامسة اقول المسئلة الخامسة ان
الزيادة على النص هل يكون نسخا له ام لا فنقول اتفق العلماء على ان زيادة عبادة مستقلة على العبادات الاخر كالحج
او الصوم مثلا ليست ناسخة لها وكذا زيادة صلوة على الصلوات ليست بنسخ لها خلافا لاهل العراق
فانهم قالوا انها نسخ لان قوله تع حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى يقتضي ان يكون في الصلوات صلوة
هي الوسطى والزيادة تعدم الصلوة الوسطى عن كونها صلوة وسطى وتزيله عن ذلك فكانت نسخا قلنا
في الجواب عنه ان تغيير العبادات عن امثال هذه الصفات لو كانت ناسخة لها لكانت زيادة العبادة
المستقلة ايضا نسخا لكونها تجعل العبادة الاخيرة غير الاخيرة لكنها ليست نسخا اتفاقا وهو المراد من
قوله قلنا وكذا زيادة العبادة واما زيادة عبادة غير مستقلة كزيادة ركعة على ركعات صلوة ونحوها كزيادة
شرط مثلا على سائر شروطها فهل هي نسخ ام لا فيه خلاف فذهب الشافعي ره الى ان ذلك كذلك ليست بنسخ وذهب
الحنفية الى انها نسخ وفرق قوم منهم وفصل على ثلثة اوجه احدها ان الزيادة على النص ان افادت شيئا ينفيه
مفهوم النص سواء كان مفهوم صفة او مفهوم شرط كان نسخا والا فلا وثانيها قول القاضي عبد الجبار وهو الفرق
بين زيادة تغير اعتداد الفعل وبين زيادة لا تغيره ومعناه ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث لو فعله
المكلف على الوجه الذي كان يفعله قبلها لا يبقى معتدا به ويلزم استئنافه كزيادة ركعة على ركعتين متصلة
بهما كان نسخا وان لم تغير المزيد عليه هذا النوع من التغيير وكان المزيد عليه بحيث لو فعل على الوجه الذي كان يفعله
قبل الزيادة صح فعله واعتد به ولم يلزم استئنافه بل يكفي ضم الزائد اليه كزيادة التغريب على الجلد لم يكن نسخا وثالثها
قول ابي الحسين البصري وهو ان الزائد ان نفى حكما شرعيا ومثاله ظ كان زيادته نسخا وان نفى حكما عقليا كالبراءة
الاصلية لم يكن نسخا فعلى القاعدة الاخيرة زيادة ركعة على ركعتين متصلة بهما نسخ لانها رفعت وجوب التشهد
عقيب الركعتين ووجوبها حكم شرعي وزيادة التغريب على الجلد المائة لا يكون نسخا لانها رافعة للبراءة الاصلية
اعني عدم وجوب التغريب والبراءة ليست حكما شرعيا قال خاتمة النسخ اقول ختم المصنف هذا الباب
بقاعدة لبيان الطرق التي بها يتميز الناسخ من المنسوخ فنقول يعرف ذلك تارة من كلام الشارع اما صريحا
كما اذا تلفظ بلفظ النسخ فنقول هذا ناسخ وذاك منسوخ او غير صريح بان يستنبط من قوله كان ذكر نقيض
الحكم الاول او ضده مع العلم بتأخره فنعلم منه ان المتأخر ناسخ مثال النقيض قوله تع الان خفف الله عنكم فانه
نسخ لثبات الواحد للعشرة لان التخفيف نقيض التثقيل المذكور ومثال الضد التحويل من قبلة الى قبلة لان التوجه التقييد ظ
الى الكعبة ضد التوجه الى بيت المقدس ولم يتعرض المصنف لهذا القسم اعني الدال على النسخ الصادر من
الشارع وتارة من كلام الراوي وهو اما المذكور في المتن وهو اما ان يكون مع ذكر التاريخ من غير حكم عليه بالنسخ صريحا
او بالحكم عليه صريحا من غير ذكر التاريخ والقسم الاول وهو ما ذكر فيه التاريخ اما ان يكون ذكره باللفظ كما اذا
قال الراوي الخبر من قبل الاخر او بعده وهو على وجوه احدها ان يقول هذا الخبر ورد سنة كذا والاخر سنة كذا وثانيها
ان تعلق احدهما على زمان معلوم التقدم والاخر على زمان معلوم التاخر كما لو قال هذا في غزاة بدر والاخر في
غزاة احد وثالثها ان يروي احدهما رجل متقدم الصحبة ويروي الاخر رجل متأخر الصحبة وانقطعت صحبة الاول للرسول
الفعل عند ابتداء الاخر لصحبته فهذا يقتضي ان يكون خبر الاول متقدما وانما قلنا انقطعت صحبة الاول للرسول صلعم
عند ابتداء الاخر بصحبته لانه لو دامت صحبة المتقدم مع الرسول صلعم لم يصح هذا الاستدلال وقول الراوي في جميع اقسام
هذا القسم مقبول والقسم الثاني وهو ما حكم عليه صريحا بالنسخ من غير ذكر التاريخ كما قال الراوي هذا ناسخ وذاك منسوخ

لم يقبل منه لاحتمال انه قاله عن اجتهاده ولا يرى ما رآه قال الكتاب الثاني في السنة اقول الكتاب الثاني
من الكتب الخمسة التي كتب هذا المختصر عليها في السنة والسنة لغة السيرة قال الهذلي فلا تجزعن من سنة انت سرتها
فاول راض سنة من يسيرها واصطلاحا هو قول الرسول او فعله واما تقريره اعني ترك الانكار على احد في فعل
فانما هو داخل في الفعل لكونه فعلا خاصا قال الفاضل المراغي والاولى بدل او الفاصلة او الواصلة وذكر في
الناسخ واقول لو بدل بالواو الفاصلة او الواصلة لم يستقم الكلام اذ ربما يشعر بان السنة مجموع القول والفعل
وليس كل منهما مستقلا في كونه سنة بخلاف او ولعله تصور ان ههنا للتشكيك وليس كذلك بل لبيان اقسام
السنة كما في بحث الحكم واعلم ان الامام في المحصول قدم الكلام في افعاله عم على الكلام في الناسخ والمنسوخ وذكر
الكلام في الاخبار عن الاجماع والمصنف قدم الكلام في الناسخ والمنسوخ على الكلام في الافعال وقدم الكلام في
الاخبار على الكلام في الاجماع لئلا يتخلل بين افعاله عم وبين طرق ثبوتها مباحث اجنبية فان البحث عن الناسخ
والمنسوخ والبحث عن الاجماع وقع في المحصول بين البحث عن افعاله وبين البحث عن الاخبار التي هي طرق ثبوتها
وذلك غير مناسب قال الجنجي في الاعتذار عن مخالفة ترتيب الكتاب ترتيب المحصول ما حاصله هو ان الفعل من
حيث هو لا ينسخ لعدم دلالته على الدوام والتكرار ولا ينسخ به لعدم دلالته على نفي حكم غيره فلا تعلق له بالنسخ
حتى تقدم عليه واما الاخبار فتعلقها بخبر النبي وقوله اكثر من تعلقها بالاجماع عرفا ولذلك صار نوعاها
اعني نوع المتواتر والمنقول بطريق الاحاد اشهر بكثير من نوعي الاجماع المنقول بالمتواتر والاحاد هذا
كلام عجيب اذ عدم تعلق الفعل بالناسخ والمنسوخ لا يقتضي تأخره عنه فان الشيء المتعلق بالشيء ربما يكون
متأخرا عنه فاما الذي لا يتعلق بغيره فلا يقتضي تاخيره وايضا فالسنة القولية تتعلق بالناسخ والمنسوخ
فوجب ان تقدم البحث عنها على البحث عن النسخ واما ان تعلق الاخبار بافعاله واقواله اكثر من تعلقها بالاجماع عرفا
فكلام باطل لان الخبر من حيث هو خبر لا يتعلق بمخبر اكثر من مخبر اخر وانت تعلم ان فيما ذكرناه غنى عن امثال
هذه التمحلات واما الفاضل المراغي فلم ينبه بهذا الترتيب المخالف لترتيب المحصول فلم نجد ما نعتمد عليه قال
وقد سبق اقول قد سبق في الكتاب مباحث القول امرا ونهيا وعاما ومجملا وناسخا ومنسوخا فلا حاجة
اليها والان وقت الكلام في الافعال وحجيتها وباب في طريق معرفتها قال الباب الاول اقول
الباب الاول من هذا الكتاب في افعاله عم وفي هذا الباب مسائل المسئلة الاولى ان الانبياء معصومون عن الذنوب
لا يصدر عنهم الا الصغائر سهوا وتقرير الدليل على ذلك مذكور في كتاب المصباح وقد شرحناه ثمه وبينا ان المراد
بالعصمة ما هو فمن اراد من ذلك فليطالع من ثمه وانما قدم هذه المسئلة لان حجية الفعل مبنية على عصمة الانبياء
اذ لو لم يكونوا معصومين لما وجب متابعة افعالهم وذلك ظ قال الثانية فعله اقول المسئلة الثانية في
ان فعله المجرد عن القرائن الدالة على جهة من الجهات هل يدل على حكم من الاحكام الخمسة بالنسبة الينا ام لا افترقت
الائمة في ذلك على مذاهب اربعة اذا عرفت فنقول فعله المجرد عن القرينة الدالة على جهة يدل على الاباحة عند
مالك وعلى الندب عند الشافعي وعلى الوجوب عند ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن خيران من اصحاب
الشافعي وتوقف الصيرفي في الكل والتوقف هو المختار عند حجة الاسلام والامام والمصنف وانما كان التوقف
هو المختار لاحتمال ان يكون فعله واحدا من الثلثة اعني الاباحة والندب والوجوب واحتمال ان يكون من خصائصه وعند
وقوع الاحتمال لا يمكن الجزم بشيء منها احتج القائل بالاباحة بان فعله عم لا يكون شرا والمانع من ارتكاب
المكروهات ولا محرم لعصمته فيكون اما واجبا او مندوبا او مباحا والاصل عدم الوجوب والندب لاشتمال
كل منهما على زيادة والمورد حمله على الفعل وهي منتفية بالاصل فتعين الاباحة وهو المطلوب واجيب عن هذا الاحتجاج

فان الغالب على فعله عم الوجوب او الندب دون الاباحة فيحمل المجرد لما يرد فيه بينهما وبين الاباحة يحمل
على الغالب فيكون للوجوب او للندب قال وبالندب اقول احتج القايل بالندب بان قوله تعالى لقد كان
لكم في رسول الله اسوة حسنة يدل على رجحان الفعل لكون الاسوة حسنة لا يقتضي رجحان الفعل اذ
الحسن عبارة عما ليس منهي عنه شرعا كما عرفت فالمباح ايضا حسن واحتج القايل بالوجوب بالنص والاجماع
اما النص فلثلثة ا قوله تعالى فاتبعوه امرنا بمتابعته اعني الاتيان بفعل مثل فعله فيكون الاتيان بمثل فعله
فيكون واجبا لما مر من ان الامر للوجوب ٢ قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يدل على ان محبة الله
مستلزمة للمتابعة لان لازم الواجب واجب واذا كانت المتابعة واجبة كانت فعله للوجوب
لما عرفت من معنى المتابعة قال الفاضل المراغي وجوب المحبة لا يستلزم المتابعة مطلقا بل في الواجبات
فقط والا لكانت النوافل واجبات واذا كان كذلك فلعل ما فعله لم يكن واجبا فلا يجب المتابعة وهو
سهو لانا ندعي ان وجوب المحبة يستلزم وجوب المتابعة فيما لا يكون معه قرينة صارفة عن الوجوب
وح لا يرد النوافل ٣ قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وفعله من جملة ما اتى به فيكون الاخذ واجبا لكون الامر
للوجوب واما الاجماع فلان الصحابة لما اختلفوا في وجوب الغسل عند التقاء الختانين من غير انزال سال عمر عايشة
فقالت فعلت انا ورسول الله صلعم فاغتسلنا اجمعوا بعد السوال على وجوب الغسل عند التقاء الختانين
فلولا ان الاقتداء بفعله واجب لما رجعوا الى فعله واجيب عن حجة القايل بالندب وعن النصين الاولين
على وجوب فعله بجواب واحد وهو منع لزوم التاسي والمتابعة مع الاتيان بفعل مثل فعل النبي على الوجه الذي فعله
وح جاز اتيانه به على وجه الاباحة فلو فعلناه واجبا ومندوبا لما حصل التاسي والمتابعة والجواب
عن النص الثالث بان قوله تعالى وما اتاكم الرسول معناه وما امركم بدليل قوله وما نهاكم عنه فانه مقابل له وهو
مخصوص بالقول فكذا ما اتاكم واذا كان المراد بما اتاكم ما امركم لم يكن فعله من جملة ما اتى به فلا يتم الدليل وعن
الاجماع بان استدلال الصحابة على وجوب الغسل بعد السوال انما كان بقوله عم خذوا عني مناسككم
فانهم كانوا مامورين بالاخذ عنه وح يكون وجوب الغسل مستفادا من هذه القرينة لا من مجرد فعله والخلاف
في ذلك لا فيما فيه قرينة دالة على جهة معينة قال الثالثة جهة فعله اي اقول لما ثبت في المباحث السابقة
وجوب التاسي به عم وثبت ان التاسي عبارة عن الاتيان بمثل فعله على الجهة التي فعله وان فعل النبي اما
مباح او واجب او مندوب لامتناع ان يكون مكروها او حراما اراد ان يمهد قواعد بها يعرف جهة فعله
عليه من الاباحة والندب والوجوب ليمكننا التاسي وهي اما ان يكون عامة يعم الثلثة واما ان يكون خاصة
بواحد منها اما العامة فطرق اربعة ا ان يعرف الجهة بتنصيصه بان ينص الرسول على احدها مثل
ان تقول هذا مندوب وهذا مباح ٢ بتسوية النبي ذلك الفعل بفعل علم جهته لان التخيير لا يقع الا بين (هذا واجب صح)
المختلفين والامام جعل هذه القاعدة خاصة بالوجوب ٣ تسوية النبي عم ذلك الفعل بفعل علم انه
امتثال اية دلت على احدها مثلا اذا علم ان هذا الفعل امتثال لاية دلت على الوجوب مثلا فاذا سوى
بينه وبين فعل اخر علم كون ذلك الفعل الاخر ايضا واجبا والا بطلت التسوية عم تسوية النبي عم ذلك
الفعل بفعل علم انه بيان اية دلت على احدها واما الخاصة بالوجوب فثلثة ا ان يعلم جهة الوجوب بامارته (المنذور)
كالصلوة باذان واقامة فانهما امارتان للوجوب ٢ يكون الفعل موقعا جزاء بشرط موجب له كالصلوة بالنذر
واجب ٣ ان يكون الفعل ممنوعا لو لم يجب كالركوعين الزايدين في صلوة الخسوف وذلك لان زيادة ركن
فعلا عمدا مبطل للصلوة فلو لم يكونا واجبين لكانا ممنوعين وفيه نظر لجواز ان يكونا مباحين او مندوبين

في صلوة الخسوف فلذلك اتى بهما فيها واما الخاصة بالندب فاثنتان ا ان يعلم جهة القربة بكون الفعل
ما يتقرب به مجردا اي قصد بذلك الفعل مجرد القربة فانه يكون للندب اذ لو كان للوجوب لم يكن
لمجرد القربة بل للامتثال ولو كان للاباحة لم يحصل منه قربة ٢ ان يعلم كون الفعل مندوبا بكونه قضاء لمندوب
اذ القضاء ياتي بمثل الاداء وفيه نظر فان من نام جميع الوقت قضاه واجب مع انه لا يجب الاداء لكون ادايه غير
واجب قال الرابعة اقول فعلا رسول الله لا يتعارضان سواء كانا متماثلين كصلوة الظهر في وقتين
او مختلفين وجاز اجتماعهما كالصلوة والصوم في وقت واحد او لم يجتمعا كالصوم والاكل في يوم بعينه في
في الاول والثالث لا تقابل لاختلاف الوقت وفي الثاني لاجتماعهما واذا انتفى التقابل انتفى التعارض وفيه نظر
لان المراد ان كان التقابل الحقيقي فلا نسلم انه شرط التعارض وان كان اعم فلا نسلم عدم وقوعه بين الفعلين
اذا عرفت هذا فنقول الفعل المعارض للقول اما ان يكون واجب الاتباع وهو المتكرر وجوبه او لا فان لم يكن
واجب الاتباع فلا يرد فيه هذا التقسيم وان كان واجب الاتباع فاما ان يتاخر القول المعارض له او يتقدم عليه
فان تاخر فذلك القول ان كان مخصوصا به نسخ في حقه وان كان مخصوصا بنا نسخ في حقنا وان شملنا واياه
نسخ في حقه وفي حقنا اما في حقه فظ واما في حقنا فلكونه واجب الاتباع وح لا يرد ما قال الخنجي من ان القول
العام ان تناوله بالظهور كان فعله قبل العمل بالعام تخصيصا لا نسخا وانما يكون تخصيصا ان لو لم ينسخ
في حقنا ايضا وان كان الفعل متاخرا على القول فان كان القول عاما شمله وايانا كان الامر بالعكس
اي يكون القول ناسخا له والا يلزم نحو قوله وان كان مختصا به نسخ ذلك الفعل عنا وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول
في حقنا اولى لاستبداد القول بالافادة دون الفعل فان القول لا يحتاج في دلالته الى انضمام فعل اليه
بخلاف الفعل فانه ما لم ينضم اليه القول لا يدل على وجوب الاتباع قال الخامسة اقول اختلف العلماء
في انه عم هل تعبد بشرع من قبله من الانبياء لانه كان يتحنث على حراء وكان يصلي ويطوف وذلك بالشرع
اذ لا مجال للعقل وليس ذلك شرعه اذ لم يبعث بعد فهو شرع من قبله ثم اختلفوا في ذلك فبعضهم نسبه
الى شرع ابراهيم وبعضهم الى شرع موسى وبعضهم الى شرع عيسى ومنهم ودليله دليل من قال انه علا
بعد النبوة لم يكن متعبدا بشرع وسيجي واليه اشار بقوله وقيل لا ومنهم من توقف في ذلك ولم يشر المصنف
اليه واما بعد النبوة فالاكثر على المنع من تعبده بشرع وقال بعض الفقهاء انه عم كان متعبدا بالشرع
على معنى انه كان مامورا باقتباس الاحكام من الشرايع المتقدمة وهو باطل لوجهين ا انه لو كان مامورا
بالاقتباس من شرايعهم لما انتظر الوحي في الوقايع الا بعد الفحص عن تلك الشرايع وحصول العلم بخلوها
عن بيان حكمها لكنه عم كان ينتظر الوحي من غير التفتيش فعلم انه عم لم يكن مامورا بالاقتباس والى ما ذكرنا
اشار بقوله لكونه انتظار الوحي ٢ لو كان مامورا بالاقتباس من تلك الشرايع لوجب عليه المراجعة الى
كتبهم وعلمايهم بان يستفتي منهم ولوجب علينا المراجعة ايضا الى كتبهم لوجوب الاقتداء به لكنه عم
لم يراجع الى كتبهم اذ لو راجع لنقل واشتهر لتوفر دواعينا ودواعيهم على النقل للاقتداء وبذلك لم ينقل
ايضا ان احدا من المجتهدين راجع في كتبهم فعلم بطلان القول بالاقتباس قيل انه عم لا يلزم عدم مراجعته
كتبهم فانه عم راجع التورية في ايجاب الرجم كما هو مذكور في كتب الحديث قلنا في الجواب عنه انه عم انما
راجع التورية في الرجم لالزام اليهود والاحتجاج عليهم وذلك لانهم كانوا ينكرون وجوب الرجم في دينهم فلم
يكن المراجعة لبيان شرعيته وكيف يراجعها والتورية منسوخة بشرعه ولما طالع عمر ورقة من التورية
غضب عليه وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي استدل القايلون بانه عم كان مامورا بالاقتباس

نحو قوله [illegible] النسخ ايضا وان كان [illegible]
[illegible] كان ناسخا [illegible]

لعذا م

من شرايعهم بايات امر النبي فيها باقتفاء الانبياء السالفة كقوله تعالى اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله فبهداهم اقتده قلنا
في الجواب عنه لعل المراد بالاقتداء المامور به متابعتهم في اصول الشريعة وكلياتها كوجوده تعالى ووحدانيته وقدرته
والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وما اشبههما مما لا يحتمل النسخ والتبديل لا في فروعها قال
الباب الثاني في الاخبار اقول لما فرغ من الباب الاول في مباحث الافعال شرع في الباب الثاني في طرق ثبوتها
وهي الاخبار وغنى الامام الخبر عن التعريف لان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يعلم فيه الخبر والذي يوقعه فيه ويميز الاخبار وقال م
عن الموضع الذي يحسن فيه ذلك ولا الذي لا يوقعه فيه فلولا ان حقيقته بديهية لم يكن الامر كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون
العلم بالخبر موقعه لكونه مقصودا بوجه وذلك لا يكفي في بداهته وفي هذا الباب فصول ثلثة وذلك لان اقسام
الاخبار ثلثة اما اخبار معلوم الصدق او اخبار معلوم الكذب او اخبار لم يعلم صدقها ولا كذبها وهذه العبارة
اولى مما قاله الخنجي فانه قال اقسام الخبر ثلثة معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومحتملهما فان كل واحد من الخبر المعلوم
الصدق والخبر المعلوم الكذب يحتمل الصدق والكذب معا والا لم يكن خبرا ولما كان اقسام الاخبار ثلثة اورد لكل
قسم منها فصلا الفصل الاول في الخبر الذي علم صدقه وهو سبعة اخبر علم وجود مخبره عقلا اما بالضرورة كقولنا
النار حارة او بالاستدلال كقولنا العالم حادث وخبر الله تعالى صادق دائما اذ لو لم يكن صادقا في بعض الاوقات
وفرضنا صدور صدق ينافي ذلك الوقت لكنا في بعض الاوقات وهو وقت كذبه وصدقنا اكمل منه لان الصادق
اكمل من الكاذب لكنه اكمل منا في جميع الاوقات بالضرورة وخبر الرسول عليه السلام وهو مما علم صدقه والمعتمد في ذلك
انه عم ادعى الصدق واظهر المعجزة على وفق دعواه فيلزم الجزم بكونه صادقا لما بينا في كتبنا الكلامية و
خبر كل الامة لان ذلك اجماع والاجماع حجة على ما سيأتي وخبر جمع عظيم عن احوالهم في انفسهم كشهوتهم ونفرتهم فانه يبعد كذبهم
ان لا يكون منهم صادق وهذا علم عادي غير حقيقي اذ لا اطلاع لاحد على ما يجده الاخر في نفسه وح اخبار الجمع الكثير
عما يجدونه في انفسهم كاخبار واحد عن ذلك وهو لا يوجب العلم جزما والخبر المحفوف بالقرائن وانه معلوم الصدق
لانا اذا علمنا ان ولد الملك اشرف على الهلاك ثم سمعنا اهدا من خواصه بموته واخذ الناس يتوصلون ويشقون
جيوبهم واخرجت الجنازة المزينة بزينة الملوك قطعنا بموته وما يقال من انه حصل بالقرائن فقط باطل اذ لولا
الخبر لجوزنا موت غيره وفيه نظر اذ مع الخبر يحتمل ذلك ايضا والخبر المتواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة
مبلغا احال العقل تواطؤهم على الكذب وشرح هذا مع شروطه مذكور في كتبنا وانما اخرجه لانه اعظم مباحث
هذا الباب ليتوجه الكلام عليه قال وفيه مسايل اقول في الخبر المتواتر مسايل اربع المسئلة الاولى ان الخبر المتواتر
يفيد العلم مطلقا اي سواء كان عن امور موجودة في زماننا او عن امور ماضية خلافا للسمنية فانهم ذهبوا الى انه
لا يفيد العلم مطلقا وذهب قوم الى التفصيل وهو ان الخبر المتواتر يفيد العلم اذا اخبر عن الموجود في الزمان
الماضي لنا على ان الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقا انا نعلم بالضرورة وجود الاخبار الغائبة بالاخبار المتواترة عن
وجودها والجزم بذلك جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى الجزم بوجود المشاهدات وهي امور موجودة في الحال
وكذا نعلم وجود الاشخاص الماضية بلا تردد كالملوك السالفة بها الاخبار وهم من الامور الموجودة في الزمان الماضي فعلم
افادته العلم مطلقا فان قيل نحن نجد التفاوت بين الخبر المتواتر كوجود جالينوس وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين اذا عرضناهما على العقل ووجود التفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض الى الخبر المتواتر قلنا التفاوت
في العلوم لا ينافي ضرورتها اذ يقع ذلك كثيرا في العلوم البديهية وذلك لان بعض القضايا الاولية يكثر تصور طرفيها
وبعضها لا يكثر تصور طرفيها فلذلك يستانس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الاولى جزم
العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع ان كلا منهما بديهية فالتفاوت انما وقع للاستيناس بالقضية
الاولى دون الثانية وذلك لا يقدح في بداهتها قال الثانية اقول

المسئلة

المسئلة الثانية في ان العلم الحاصل من الخبر المتواتر ضروري فنقول اذا تواتر الخبر افاد العلم بالمخبر عنه ضروريا
ولا حاجة فيه الى نظر خلافا لامام الحرمين وحجة الاسلام الغزالي وابي القاسم الكعبي وابي الحسين البصري
فانهم ذهبوا الى ان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر نظري وتوقف الشريف المرتضى من الشيعة في ذلك لنا
على ان العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر ضروري انه لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتأتى له النظر كالصبيان
والبله وذلك ظ وبطلان التالي لحصول العلم عقيبه يدل على بطلان المقدم قيل عليه لو كان العلم الحاصل
عقيب الخبر المتواتر ضروريا لم يتوقف على غيره من العلوم والا لكان مكتسبا لكنه يتوقف على العلم بامتناع
تواطئهم على الكذب وهو يتوقف على العلم بان لا داعي لهم الى الكذب وهو ظاهر قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم
ما يتوقف عليه العلم الحاصل عقيب الخبر المتواتر حاصل لمن تواتر عنده الخبر بقوة قريبة من الفعل فكان في حكم
الضروريات التي يكفي في حصولها ملاحظة الذهن لها ولا حاجة الى نظر قال الثالثة ضابطة اقول
المسئلة الثالثة في بيان ضابط حصول التواتر فنقول لا حاجة في العلم بكون الخبر متواترا الى اعتبار حال المخبرين
بل يكفي اعتبار السامع حال نفسه فان افادة المخبر عليها بالمخبر عنه علم انه متواتر والا فلا وهو معنى قول المصنف
ضابط حصول التواتر افادة العلم اي ترتب العلم بالمخبر عنه على خبرهم وشروطه اربعة اثنان منها في السامع
واثنان في المخبرين اما الشرطان المعتبران في السامع فاحدهما ان لا يعلم السامع ما اخبر به ضرورة والا لم يكن للاخبار
عنه تاثير في العلم به لان تاثيره لو كان في تحصيله يلزم تحصيل الحاصل وانه محال او في تقويته وهي ممتنعة
في الضروريات وثانيهما ما اعتبره الشريف المرتضى وهو ان لا يعتقد السامع خلاف ما اخبر به لشبهة او تقليد كتواتر النص
على امامة علي رض عندهم مع انه لا يفيد العلم لمن يعتقد خلافه كاهل السنة والخوارج اما الخواص منهم فللشبهة واما العوام
فللتقليد كالمسلمين يخبرون اليهود بمعجزة محمد عم ولا يحصل لهم العلم بها لشبهة حصلت لهم من دينهم واما
الشرطان المعتبران في المخبرين فاحدهما سند المخبرين في الاخبار باحساسهم بالمخبر عنه لئلا يتطرق اليه الالتباس
الموجب لاحتمال النقيض فانه لو اخبر عن معقول جميع العالم لم يحصل العلم به وثانيهما العدد ولم يذكر عدد المخبرين مطلقا
يحيل تواطؤهم واتفاقهم على الكذب قال القاضي ابو بكر لا يكفي في حصول المتواتر قول الاربعة اذ لو كفى ذلك لافاد العلم
بالمخبر عنه قول كل اربعة لحصول شرط التواتر وح واذا افاد العلم قول كل اربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا اذا
كانوا اربعة لان الاربعة اذا شهدوا على الزنا فان حصل لهم العلم بقولهم يقطع بصدقهم وان لم يحصل يقطع بكذبهم
وايا ما كان لا يجب تزكيتهم لان التزكية انما يكون لمن لا يعلم صدقه ولا كذبه وتوقف في الخمسة وما ذكره فيها ورد قول القاضي
بانه لا يلزم من كون الاربعة كافية في حصول التواتر في صورة ان يكون قول كل اربعة لجواز ان يحصل عند قول اربعة
ولا يحصل عند قول اربعة اخرى والفرق بين الشهادة والرواية لفظ لان لفظ احدهما يخالف لفظ الاخرى ومعنى
لان الاتفاق الموهم للاتفاق على الكذب شرط في الشهادة دون الرواية واذا ثبت الفرق فلم لا يجوز ان يجري
الله تعالى عادته باتحاد العلم عند خبر الاربعة بلفظ الرواية دون لفظ الشهادة والحق ان العدد الذي به يحصل
التواتر غير متعين اذ لا عدد يقطع بامتناع تواطئهم على الكذب مطلقا فانه ربما افاد خبر عدد في صورة ولم
يفد خبرهم او خبر مثلهم في غير تلك الصورة لذلك ذكروا وجوها فلذلك شرط تارة اثني عشر عدد نقباء موسى عم لانهم
لتفقيه احواله وتارة عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بالجهاد لانهم اذا
اخبروا به حصل العلم بصدقهم وتارة اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين
فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن فيهم كفاية وتارة سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلو لم يكن قولهم مفيدا
لم يكونوا مختارين واخرى ثلثمائة وبضعة عشر عدد اهل بدر اذ غزوة بدر تواترت عنهم والكل ضعيف لانها تقييدات لا دليل لها

وما ذكروا على صحتها وان سلم فلا يدل على كون العدد مفيدا للعلم لجواز ان يكون حصول العلم بتلك الصور من خواص المورد
لا من نفس العدد ثم بعد حصول هذه الشرايط ان اخبروا عن عيان ومشاهدة فذاك اي تم التواتر وان لم يخبروا
عن عيان بل نقلوا عن قوم اخرين فيشترط حصول هذه الشرايط في كل الطبقات حتى يستوي الوسط والطرفان في
حصول الشرايط الرابعة اقول المسئلة الرابعة في المتواتر بحسب المعنى اعلم ان المخبرين اذا بلغوا حد التواتر ولكن
قال ص
اختلفت اخبارهم بالوقايع التي اخبروا بها مع اشتراك جميع اخبارهم في معنى كلي يشترك بينها فالكل يخبرون من ذلك الامر
المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئيات المشتملة عليها او المستلزمة قوله ومن امثلته ما ذكره المصنف مثلا الواحد اخبروا
بان حاتما اعطى دينارا واخر بانه اعطى جملا وهلم جرا تواتر القدر المشترك وهو الجود لوجوده في كل واحد من احاد
الصور ويسمى هذا النوع المتواتر بحسب المعنى قال الفصل الثاني فيما علم كذبه اقول الفصل الثاني في الخبر الذي
علم كذبه وهو قسمان الاول خبر علم خلافه عقلا اما ضرورة كقولنا النار باردة والنفي والاثبات يجتمعان او
استدلالا كقولهم العالم قديم ومن هذا الباب قول القائل بل لم يكذب قط انا كاذب فانه معلوم الكذب قطعا لانه
ان صدق الان فهذا كذب لا سيما له ضرورة تاخير الخبر عن المخبر عنه بالرتبة وامتناع تاخير الشيء عن نفسه الثاني
خبر لم يتواتر ومن شانه لو صح لتواتر لتوفر الدواعي على نقله اما لغرابته كسقوط
المؤذن على المنارة وسكرا ولهما جميعا كالمعجزات اذ عدم تواتره دليل عدمه كما يعلم ان لا بلدة بين مكة ومدينة
اكبر منهما ولا سبب لذلك الا عدم النقل المتواتر فان قلت هذا اثبات القاعدة الكلية بمثال جزئي قلت
التي عده ضرورية وايراد المثال للتنبيه عليها فانه كثيرا ما ينبه على البديهيات بالامثلة وادعت الشيعة
النص الجلي دال على امامة علي وهو لم يتواتر قالوا كما لم يتواتر الاقامة انه مثنى او فرادى وكالتسمية فانه لم
يتواتر الجهر بها ولا الاسرار بها ومعجزات الرسول مثل انشقاق القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع الى غير
ذلك فانها امور توفرت الدواعي على نقلها ولم يتواتر فان كان عدم التواتر فيما توفر الدواعي على نقله يستلزم
الكذب لزم الكذب في هذه الامور قلنا في الجواب عنه انا نسلم ان توفر الدواعي على نقله بلا مانع يستلزم
عدم التواتر فيما هو
الكذب ومع لا يرد النقوض اما الاول واعني الاقامة والتسمية فلكونهما من فروع الدين ولا كفر ولا بدعة في
مخالفتهما فلم يتوفر الدواعي على نقله بخلاف الامامة فانها لما كانت من اصول الدين ومخالفتها تقتضي الكفر او البدعة
فلا بد ان يتوفر الدواعي على نقلها فلما لم يتواتر علم كذبه واما تلك المعجزات فلان المانع من النقل موجود وهو
قلة المشاهدين وفيه نظر لجواز قلة سامعي ذلك النص مع انهم ردوا امثاله في طرف ابي بكر ولم يجزموا بكذبه
فان قلت السامعون للنص ان كانوا قليلين صارت الرواية من باب الاحاد فلا يكون حجة قطعية وان كانوا بالغين
حد التواتر وجب ظهور النقل قلت جاز بلوغ السامعين حد التواتر لكن لمخالفة الاعتقاد لم يبق العلم
به لغير الشيعة وجاز ايضا كتمانهم لكنهم لما كانوا يشتغلون بالجهاد نسوا لما سمعوه او نقلوا فصارت الرواية
من باب الاحاد قوله فلا يكون حجة قطعية قلنا سلمنا انه لا يكون حجة لكن لما يلزم كذبه والكلام فيه كالكلام
على ان العمل بالاحاد واجب عندكم كما سيجيء فيكون حجة قطعية والظن الواقع في الطريق لا ينافي الحجية كما مر
قال مسئلة بعض ما اقول بعض ما نسب الى رسول الله صلعم من الاخبار كذب لوجهين الاول لقوله عم
سيكذب علي فهذا الخبر ان كان كذبا فظ وان كان صدقا فكذلك لاستلزام الافتراء عليه وفيه نظر
فان الحديث يدل على انه يكذب عليه اما انه واقع فلا يدل عليه الثاني ان من الاخبار ما لا يمكن حمله على الظاهر
ولا يقبل التاويل اصلا فيمتنع صدوره عنه فكان كذبا قطعا وقد روي عن شعبة انه قال نصف الحديث كذب وجمع
ابن الجوزي الاحاديث الموضوعة مطلقا الوجه لوقوع الكذب في الاحاديث اما ان يكون من جهة السلف او من

جهة الخلف

جهة الخلف اما السلف فان كانوا صالحين فالظاهر انهم لا يتعمدون الكذب والا لم يكونوا صالحين نسبت
الكذب من جهتهم يحتمل امورا الاول نسيان الراوي زيادة بها يصح الخبر في لفظه وذكر انهم كانوا لا يكتبون
الحديث ويعتمدون على الحفظ فربما نسوها او نسوا سببه المتصور عليه كما روي انه قال التاجر فاجر
فقالت عائشة انه ذكره في تاجر دلس الثاني غلط الراوي بان يروي نقل الخبر بالمعنى فيغلط بلفظ
لا يطابقه في معناه مع اعتقاده المطابقة واما لانه علمه كان يحكي ذلك عن الغير فظنوا انه ذكر الخبر
من جهته ولهذا كان رسول الله اذا احس بداخل يستانف الحديث ليكمل له ويقرب من هذا ما روي ان ابا هريرة
كان يروي اخبار النبي عم وكعب الاحبار يروي اخبار اليهود والسامعون ربما يلتبس عليهم ذلك فرووا عن ابي الخبر
انهم سمعوا من ابي هريرة وانما سمعوا من كعب اما من جهة الخلف فيحتمل وجوها احدها ما ذكره المصنف وهو
افتراء الملاحدة على النبي عم المحالات لتنفير العقلاء منه ومن دينه عن عبد الكريم بن ابي العوجاء قال
الفصل الثالث فيما ظن صدقه اقول الفصل الثالث في الخبر الذي لا يعلم صدقه وكذبه وذلك الخبر اما ان يكون
مظنون الصدق اولا وما لا يكون مظنون الصدق غير معتبر اجماعا فلذلك عبر عنه بما ظن صدقه
وفسره بخبر العدل الواحد وانما قيده بالعدل الواحد لان خبر العدل لا يظن صدقه والمراد بخبر الواحد
ما لا يبلغ روايته حد التواتر لا ان يكون رواية واحد فقط وفي انعقاد الاجماع على ان ما لا يظن صدقه
غير معتبر نظر فان مجهول الحال يقبل روايته في قول اذا عرفت هذا فنقول النظر في هذا البحث مرتب على
طرفين لان البحث عن الخبر الواحد اما ان يكون في وجوب العمل به وجوازه ولا جوازه واما ان يكون في شرائط
العمل به على تقدير الجواز فلذلك افرد لكل من البحثين طرفا الطرف الاول في الابحاث المتعلقة بالعمل
فنقول اختلف في انه هل يجب العمل بخبر العدل الواحد ام لا فمنهم من ذهب الى وجوب العمل به محتجا بالدليل
السمعي دل على انه حجة فيجب العمل به وذهب ابن سريج والقفال من الاشاعرة وابو الحسين البصري من
المعتزلة الى ان الدليل العقلي دل على كونه حجة كما دل عليه الدليل السمعي ومنهم من ذهب الى ان العمل بخبر العدل
الواحد غير واجب وهؤلاء فريقان فرقة جوزت العمل به وفرقة احالته اما الفرقة المجوزة من هؤلاء
فهم طوائف ثلثة منهم انكرت وجوب العمل لعدم دليل يدل على كونه حجة وطائفة منهم انكرت ذلك لوجود
دليل سمعي يدل على انه ليس بحجة وطائفة اخرى انما انكرت لقيام الدليل العقلي على عدم حجيته واما الفرقة
المحيلة فقالوا لا يجوز العمل به عقلا ثم ان الخصوم باسرهم اتفقوا على وجوب العمل بخبر الواحد العدل في
الفتوى والشهادة والامور الدنيوية ولا خلاف في شيء منها هكذا ذكره المصنف تاسيا بصاحب الكلام لكن
كلام الامام في المحصول يشعر بان الاتفاق انما هو على الجواز في هذه الامور لا على الوجوب انه قال بعد هذه
العبارة ثم ان الخصوم باسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في السؤال والشهادة
وفي الامور الدنيوية والكاف في قوله كما في الفتوى انما هو لتمثيل جواز العمل به بالفتوى مقيسا عليه لجواز
العمل بخبر الواحد في غير الفتوى والشهادة والامور الدنيوية لان من احال العمل بخبر الواحد كيف يتفق
مع الخصوم على جواز العمل به وقصره على الفتوى وعلى الشهادة والامور الدنيوية وهذا ظاهر
قال لنا وجوه الاول اقول على وجوب العمل بخبر العدل الواحد وجوه الاول انه تعالى اوجب الحذر في قوله فلولا نفر
من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون بانذار طائفة
من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلثة لغة فالطائفة واحد او اثنان لان الطائفة بعض الفرقة
لان من في قوله منهم للتبعيض ويؤيده ما ذكره الجوهري رواية عن ابن عباس انه قال الطائفة الواحد

فافوقه اذا كان كذلك فالله تعالى اوجب الحذر بخبر واحد او اثنين واذا وجب الحذر بخبر واحد او اثنين وجب الحذر
به اصالة لا احالة فيكون العمل بخبر الواحد واجبا اذ لا معنى لوجوب العمل بخبر الواحد العدل الا ايجاب مقتضاه قطعا
وهو المط فان قيل عليه لعل في قوله لعلهم يحذرون انما هو للترجي نقلا عن ائمة اللغة واذا كان للترجي فلا يدل
على ايجاب الحذر قلنا في الجواب عنه ان لعل يدل على الايجاب لان الترجي يشارك الايجاب في الشوق والطلب
لان المترجي للشيء طالب للشيء فالطلب لازم له وح يحمل على الطلب اطلاقا للملزوم وارادة اللازم منه
اذ لا مجاز اقرب منه ولا ما وراءه بالاصل فيكون الله تعالى طالبا للحذر وطلب الله تعالى هو الامر فيثبت ان الله امر بالحذر
عند انذار الطائفة والامر للوجوب فيجب الحذر وهو المطلوب فان قيل لا نم ان الانذار هو الاخبار
الخوف بل الانذار هو الفتوى المخوف اذ هو اللائق بالتفقه لان التفقه انما يحتاج اليه في الفتوى لا في
الرواية قلنا في الجواب لو حمل الانذار على الاجتهاد الخوف الفتوى لزم تخصيصان احدهما تخصيص الانذار
بالفتوى وهو لازم منه والثاني تخصيص القوم بغير المجتهدين اذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى الاخر والاصل
عدم التخصيص الواحد فضلا عن التخصيصين اما لو حمل على الرواية لم يلزم شيء من التخصيص اما عدم تخصيص
الانذار بالفتوى فظ واما عدم تخصيص القوم بغير المجتهدين فان الرواية ينتفع بها المجتهد وغيره اما
انتفاع المجتهد بها فظ لانه يتمسك بها في الاحكام واما انتفاع العامي بها فلانه ربما يحفظه ويعتبر به فان قيل
لو كانت الفرقة ثلثة لوجب ان يخرج من كل ثلثة واحد وهو غير واجب اتفاقا قلنا في الجواب عنه ان النص عام يقتضي
خروج واحد من كل ثلثة وبعض وجوب العمل بخبر الواحد كما بينا الا انه خص في الحكم الاول لاجماع منعقد على
عدم وجوب خروج واحد من كل ثلثة فيبقى معمولا في الحكم الاخر وهو وجوب العمل بخبر الواحد اذ لا يقتضي تخصيص
نص في بعض مقتضياته تخصيصه في سائر مقتضياته قوله الثاني انه اه اقول الوجه الثاني
ان خبر الواحد العدل صالح للقبول لانه لو لم يصلح للقبول لم يكن لذاته مقبولا لكنه بط لانه لو لم يقبل لذاته
لما علل عدم قبوله بالفسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه رتب عدم القبول بالفاء على الوصف المناسب
وهو الفسق وترتب الحكم على الوصف المناسب بالفاء يوجب كون الوصف علة للحكم كما سيجيء في باب القياس
فكذا المتقدم وهو عدم قبول خبر الواحد لذاته فيكون لذاته قابلا للقبول وعلة عدم القبول فسق الراوي واذا
انتفت علة عدم القبول انتفى وهو الفسق حصلت علة القبول وهي العدالة اذ عدم علة عدم القبول علة لعدم
عدم القبول اعني نفس القبول واذا حصلت علة القبول للخبر الصالح للقبول يلزم القبول عملا بالعلة
السالمة عن المعارضة عدم صلاحيته للقبول فيكون خبر الواحد العدل مقبولا وهو المط وهذا التقرير غريب
قال الثالث اقول الوجه الثالث ان خبر العدل الواحد مقبول في الفتوى والشهادة اجماعا فوجب
ان يكون مقبولا في الرواية بالقياس على كل واحد منهما والجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة
المظنونة بل الرواية اولى بالقبول لانه امن من الغلط ولكن الفتوى يتوقف على سماع المفتي بدلالة ذلك
الحكم وعلى معرفة كيفية الاستدلال به وهي من الامور الصعبة التي تغلط فيها الاكثرون بخلاف الراوي
فانه لا يحتاج الا الى استماع الحديث فكانت الرواية امن من الغلط وح اذا كانت الفتوى مقبولة من واحد اولى
بالقبول فان قيل الفرق ثابت بين قبول الفتوى والشهادة من واحد وعن قبول الرواية من واحد وذلك
لان الشهادة والفتوى يقتضيان شرعا خاصا لان الفتوى يقتضي حكما يختص بالمستفتي والشهادة يقتضي
حكما جزئيا يختص بالمشهود له والرواية يقتضي شرعا عاما في حق جميع الناس ومع الفرق لا يصح القياس اذ
لا يلزم من تجويز العمل بالظن الذي قد يخطئ وقد يصيب في حق الواحد تجويز العمل في حق عامة الخلق اذ عموم

الاحاد به في حقهم اكثر ضررا قلنا في الجواب عنه ان هذا الفرق مردود بشرعية اصل الفتوى فانه امر لكل الخلق
باتباع الظن فان قيل لو جاز اتباع الظن في فروع الاحكام من غير قاطع لجاز اتباع الانبياء والاعتقاد في
اصول الدين لمعرفة الصانع ووحدانيته بمجرد الظن من غير قاطع بالقياس عليه لان الدليل القطعي الموجب
لاتباع الظن قائم فيهما لكن الاجماع منعقد على عدم اتباع الظن في مسائل اصول الدين وفيه نظر قلنا
في الجواب عنه منع الجامع والحاصل منع صحة القياس فانما يكون صحيحا ان لو كان بين الاصل والفرع جامع
وهو ممنوع فان قيل قد علم باستقراء الكلام الشرعية ان الشرع يتبع المصلحة اي انما شرعت الاحكام
لتحصيل مصالح العباد فاذا غلب على الظن تبعيض الحكم المستتبع للمصلحة لم يكن الحكم المظنون شرعيا لان فيه سلب
المصلحة فلو كان شرعيا يلزم ان يكون ما يترتب عليه اعني تبعيض المصلحة مصلحة فيلزم جعل الظن ما ليس بمصلحة
مصلحة وانه بط قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم من الدليل الدال على عدم اعتبار الظن في الاحكام الشرعية منقوض
بالفتوى والامور الدنيوية فان الاجماع منعقد على اعتبار خبر الواحد في الفتوى مع انه لا يفيد الا الظن وكذا في
المصالح والامور الدنيوية فان من اخبر بان هذا الطعام مسموم يجب بخبره ان يحترز عنه كل عاقل مع انه
لا يفيد غير الظن قال الخنجي ولقائل ان يجيب عن الاول بان قيام الدليل الموجب لوجوب العمل بالظن في باب
الرواية حاصل في اتباع الانبياء والاعتقادات وهو دفع الضرر المظنون فيكون هو الجامع وعن الثاني بان
الادلة المذكورة تمنع من العمل بالظن مطلقا وخص عنها العمل بالظن في الصور الثلثة المذكورة بالاجماع
فالادلة على اقتضائها فيما عداها ثم قال والجواب عن الاول ان العمل بادنى الموجبين مع القدرة على الاعلى
غير جائز والعمل يمكن في باب اتباع الانبياء والاعتقادات بخلاف الاحكام العملية الشرعية فان الدليل العقلي
لا يفي بالصور الجزئية الغير المتناهية وعن الثاني ان المعنى الذي لاجله خص الفتوى والشهادة والامور
الدنيوية من الادلة الثلثة المذكورة موجود في باب الرواية فوجب القطع بتخصيصه للمعنى المشترك الموجب
للتخصيص وهو دفع الضرر المظنون واقول اتفقوا على ان اثبات النبوة انما يجب ان يكون بدليل قطعي
يمكن ان يتفرع عليه المعتقدات المفيدة للظن ولهذا قيل اهل التقليد وكذا الكلام في المسائل التي هي من اصول
الدين يجب ان يثبت بالادلة القاطعة صدقه والا لا يفيد الظن ايضا وح يكون اثبات النبوة والمسائل التي
يجب ان يعتقد قطعية من باب اصول الدين والرواية ظنية من باب فروع الدين ولهذا استبعد ان
يكون بينهما جامع وطلب الجامع لانه اذا قيس احدهما على الاخر وجب ان يكون بينهما جامع عقلي يقيني ولهذا
قال الامام في المحصول مطالبتهم بالجامع العقلي اليقيني وح ما ابداه من الجامع وهو دفع الضرر المظنون
لا يكون جامعا وما اجاب عنه من ان العمل بادنى الموجبين مع القدرة على العمل بالاعلى غير جائز منقوض بهذه
المسئلة فانه يمكن منها بالنص والقياس كما صرح به في شرحه ورتبة القياس ادنى من رتبة النص وامثال
هذا اكثر من ان يحصى واما قوله الدليل القطعي لا يفي بالصور الجزئية فان اراد انه لا يفي بصور مختلفة غير متناهية
بان يقوم دليل عقلي دال على كل صورة من الصور الجزئية المختلفة الغير المتناهية بخصوصها ثم لكن الظنية كذلك اذ
ليس دليل ظني يدل على كل صورة من صور الاحكام الظنية بخصوصها بل لكل صورة ظنية دليل ظني يخصها ولهذا
قيل ادلة الفقه بالتفصيلية وان اراد به انه لا يوجد ان يقوم دليل عقلي على قاعدة كلية لها جزئيات غير محصورة
كما قال مثلا خبر الواحد العدل مقبول فلا نم ذلك بل افادة الادلة العقلية على القواعد الكلية اولى اذ العقل مخصوص
بادراك الكليات دون سائر الادراكات واما الجواب عن السؤال الثاني فهو ان الدليل على المطلوب ادعى قطعا
ما ذكرتم من الدليل على عدم اعتبار الظن منقوض بالفتوى فلو كان الامر الذي يدل على عدم اعتبار الظن في باب الرواية
موجود في الصور الثلث

والامر الذي يدل على اخراج البلغة عن الحكم العام موجود في باب الرواية من غير توضيح واذا كان هذا معنى الكلام كان
السؤال والجواب مستدركا الطرف الثاني في شرائط العمل بخبر العدل الواحد وتلك الشرائط اما ان تكون معتبرة في
المخبر وهو الراوي او تكون معتبرة في المخبر عنه وهو الاحاديث المروية التي اخبر عنها بانها قول الرسول او فعله او
او في الخبر وهو الرواية والاخبار اما القسم الاول وهو الشرائط المعتبرة في الراوي فهي صفات يغلب الظن بصدقه
وهي صفات خمس الصفة الاولى التكليف وهو العقل والبلوغ فان غير المكلف الذي هو مجنون او صبي لا يمتنع عن
الكذب خشية المؤاخذة وذلك لان المجنون والصبي الغير المميز ليس لهما خشية لعدم الشعور والتمييز والصبي
المميز لا خشية له لعلمه بعدم المؤاخذة فان قيل اذا اخبر الصبي المميز عن كونه متطهرا يقبل ويصح الاقتداء به
اعتمادا على خبره بطهره وقد صح القبول والاقتداء فعلم بان قوله مقبول قلنا في الجواب عنه صحة الاقتداء
بالصبي ليس للاعتماد على قوله بل لعدم توقف صحة صلوة المأموم على طهارة الامام وصحة صلوته فعل الشرع
على عدم قبول رواية الصبي المميز ان تحمل الرواية في حالة الصبي ثم بلغ واداها بعد ما بلغ قبل قوله لوجهين
الاول القياس على الشهادة فانه لو تحمل الشهادة حال الصبي واداها بعد البلوغ يقبل اجماعا فكذا الرواية
بالقياس عليها والجامع انه حال الاداء فيه عدل ضابط محترز عن الكذب الثاني الاجماع على احضار الصبيان
مجالس الحديث فلو لم يقبل روايتهم عند البلوغ لم يكن لاحضارهم فائدة وهو ظاهر قال الثانية اقول الصفة
الثانية من الصفات المعتبرة في الراوي كونه من اهل القبلة فالمخالف في القبلة لا يقبل روايته اتفاقا سواء علم
من دينه الاحتراز عنه اي عن الكذب او لم يعلم فاما الراوي الموافق في القبلة لا يقبل رواية المخالف في الاعتقاد الذي
يكفر كالمجسمة فهل يقبل روايته ام لا النظر فان اعتقد حرمة الكذب يقبل روايته لان اعتقاد حرمة الكذب يمنعه عنه
فيحصل ظن صدقه فيقبل وان لم يعتقد حرمة الكذب فلا يقبل روايته اذ لا يبعد منه تعمد الكذب وهذا التفصيل
قول ابي الحسين البصري من المعتزلة واما القاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار فذهبا الى عدم قبول روايتهم
قياسا على عدم قبول رواية الفاسق وعلى عدم قبول رواية الكافر المخالف والجامع بين الفاسق وهذا
الكافر والكافر المخالف ان قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف فاذا لم يحصل
للفاسق فالاولى ان لا يحصل للكافر وكما لا يحصل للكافر المخالف لا يحصل للكافر الموافق والجامع وجوب
اذلالهما شرعا واورد هذا القياس بالفرق بين هذا الكافر وبين المسلم الفاسق بان الفاسق يعرف
بالاقدام على المحرمات فلا يبعد منه الكذب بخلاف هذا الكافر فانه يعتقد حرمة الكذب فلا يرتكبه ظاهرا المخالف
وبالفرق بينه وبين الكافر المخالف بان كفر الكافر اغلظ من كفر الكافر الموافق لان المخالف خارج عن
الملة قطعا وهذا خارج عنها بتاويل ولان هذا الكفر حاصل من خطائه في الكفر وقد راعى الشرع فرق
بينهما في امور كثيرة واذا ثبت الفرق بطل القياس قال الثالثة العدالة اقول الصفة الثالثة من الصفات
التي اعتبرت في الراوي العدالة وفسرها الامام في المحصول وقال هي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة
التقوى والمروة جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه فقوله تحمل على ملازمة التقوى يندرج فيه الاجتناب
عن الكبائر وعن الاصرار على الصغائر فان المصر على الصغائر لا يسمى متقيا وقال المصنف في تفسيرها ملكة
في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل المباحة فبدل بالهيئة الراسخة لفظ الملكة اذ الهيئة الراسخة
في النفس تسمى في الاصطلاح ملكة والرذائل المباحة هي العادة في المروة كالاكل في الطريق والبول في الشارع
وصحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط فيه ان كل ما لا يؤمن معه جرأته على الكذب في الرواية وما لا فلا ثم
لم يرد لفظا يشعر بعدم الاصرار على الصغائر قال الفاضل العبري والمصنف انما لم يتعرض له لانه اذا ذكر

ان المباحات

ان المباحات الرذيلة واجبة الترك فالصغائر اولى بالترك ولان الصغيرة اذا اصر عليها تكون
في حكم الكبائر فقوله عدم الصغيرة مع الاصرار وفيما اعتذر به نظر اما في عذره الاول فلان المجتنب عن الكبائر
والمباحات الرذيلة يصدق عليه العدل بالتفسير المذكور في الكتاب مع انه ليس بعدل واما في عذره الثاني
فلان الاصرار على الصغيرة لو كان كبيرة لكان قيد عدم الاصرار على الكبيرة قيدا زائدا لكن جميع الفقهاء
اعتبروه في كتبهم واما الحديث فكانه حديث المسيح لا قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا عرفت هذا فنقول الراوي ان كان
معلوم العدالة يقبل روايته اتفاقا وان كان معلوم الفسق فان كان عالما بفسقه لا يقبل روايته
اجماعا وان كان جاهلا بفسقه يقبل سواء كان فسقه مظنونا كرواية الحنفي الشارب للنبيذ او مقطوعا
كرواية اهل الاهواء مثل المبتدع الذي ينفي صفات الله تعالى لانه لما لم يقدم على الفسق باعتقاده يبعد منه
تعمد الكذب فيكون مظنون الصدق فيقبل روايته ومما يؤيده ما نقل عن الشافعي رحمه الله انه قال احد
الحنفي الشارب للنبيذ واقبل روايته وقال اقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية من الروافض فانهم يرون
شهادة الزور لموافقيهم قال القاضي ابو بكر لا يقبل روايته لانه ضم الى الفسق الجهل بكونه فسقا واذا كان
منصب الرواية غير لائق بالفاسق العالم فبالحري ان لا يليق بالفاسق الجاهل قلنا في جواب القاضي
فرق ظاهر بين الفاسق العالم بفسقه وبين الفاسق الجاهل بفسقه وذلك لان من اقدم على الفسق
عالما لا يبعد منه الاجتراء على الكذب فلا يعتد بقوله بخلاف من اقدم ولم يعلم كونه فسقا فانه يبعد الاجتراء
عنه ولان كان مجهول الحال وهو الذي لا يعرف عدالته ولا فسقه فقال الشافعي لا يقبل روايته لان الفسق
مانع من قبول الرواية والحكم بوجود الشيء انما يصح ان لو علم انتفاء مانعه فالحكم بقبول الرواية انما يصح
لو علم عدم الفسق كالصبي او الكفر فان كلا منهما مانع عن قبول الرواية والعلم بعدمهما واجب لقبول الرواية
ومع كل من لا يقبل روايته لا يكون مجهول الحال فينعكس بعكس النقيض الى كل مجهول الحال لا يقبل روايته وهو
المطلوب قال والعدالة الخ اقول لما شرط العدالة في الراوي اراد ان يبين طريق معرفتها اذ العدالة
امر كان في الباطن لا اطلاع على حقيقته الا بالاختبار والتزكية فقال العدالة تعرف بالتزكية ولم يذكر الاختبار
لان التزكية تتوقف عليه لانها اخبار الاخبار وفي التزكية مسائل الاولى شرط بعض المحدثين العدد في
المزكي والجارح في الرواية والشهادة ومنع القاضي ابو بكر من اشتراط العدد في تزكية الشاهد والراوي
وقال لا يشترط العدد لا في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي وان كان الاحوط في الشهادة الاستظهار بعدد
المزكي وفرق قوم بين الشهادة والرواية وقالوا اشترط العدد في الشهادة دون الرواية وهذا القول هو الاظهر
عند الامام والحق عند المصنف وبيانه ان الرواية التي هي الاصل ثبت بقول الواحد فكذا العدالة التي هي
فرعها تثبت بواحد قياسا على الاصل فان فرع الشيء لا يزيد عليه قال الثانية قال الشافعي اقول
المسئلة الثانية في انه هل يجب ذكر السبب في الجرح والتعديل ام لا قال الشافعي يجب على الجارح ان يذكر
سبب الجرح اذ قد يجرح بما لا يكون جرحا لاختلاف المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ذكر سبب التعديل دون
سبب الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يثبتها لتسارع الناس على الظاهر فلا بد من
التصنع فلا بد من بيان سببه وقال قوم يجب ان يذكر سببهما لكلام الفريقين وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر
السبب فيهما لان الشاهد على التعديل والجرح ان لم يكن بصيرا بهما لم يصلح للتزكية وان كان بصيرا فلا معنى
للسؤال قال الامام في المحصول ان هذا يختلف باختلاف احوال الشاهد فان علمنا كونه عالما باسباب الجرح
والتعديل اكتفينا باطلاقه وان عرفنا عدالته في نفسه ولم نعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه
عن اسبابهما

وفيه نظر لان من عرف عدالته في نفسه عرف انه لا يشهد على التعديل والجرح الا عن بصيرة فلا حاجة عن الجواب
قال الثالثة اقول المسئلة الثالثة في تعارض الجرح والتعديل اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على
التعديل لان في الجرح زيادة اطلاع لم يطلع عليها المعدل ولا نفاها اللهم الا اذا جرح بعلة الا ان المعدل
رايته حيا فهما متعارضان ولعدم احدهما على الآخر يحتاج الى الترجيح قال الرابعة اقول المسئلة الرابعة في بيان
الطرق التي بها تحصل التزكية التزكية تحصل بطرق اربعة اعلاها ومن ان يحكم الحاكم المشروط للعدالة حكما بناء على
شهادته ٢ ان يعمل على الخبر ويعمل عليه فانه تعديل له ايضا ٣ ان يروي عنه من لا يروي عن غير العدل فان ذكر
تعديل للمروي عنه بخلاف من يروي عن كل من يسمع ولو كلف البيان عليه سكت فان تلك الرواية ليست تعديلا
له ٤ ان يعمل المعدل بخبره فان عمل العدل بخبر تعديل للمروي عنه اذ لو لم يكن عدلا لم يكن العامل بخبره عدلا
بل فاسقا والكلام في العامل العدل تنبيه ترك الحكم بشهادته ليس جرحا في روايته اذ يشترط في
الشهادة سوى العدالة امور فربما انتفى بعضها قال الرابع الضبط اقول الصفة الرابعة المعتبرة
في الراوي الضبط اي قوة الحفظ وقلة السهو والمراد بقوة الحفظ ان لا يزول ما سمعه عن قوته الحافظة بسرعة
فمن اختل حفظه مطلقا او بالنسبة الى الاحاديث الطوال دون القصار فلا يقبل روايته والفرق بين عدم
الحفظ والسهو ان من لا حفظ له لا يحصل الحديث حال سماعه ومن يعرض له السهو قد يحصل الحديث حال
سماعه الا انه يذهل عنه بعارض السهو وانما اشترط الضبط لان الراوي اذا عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو
لم يؤمن الزيادة والنقصان في روايته الخامسة عدم مساهلته في الحديث والمساهلة قلة الاحتياط فعدم
المساهلة هو الاحتياط فمن عرف منه المساهلة في امر حديث رسول الله فلا خلاف في انه لا يقبل خبره واما اذا
عرف منه الاحتياط في حديث رسول الله وعرف منه التساهل في غيره فذلك لا يقدح في قبول خبره على الاظهر لانه
يحتاط فيما يجب فيه فلا يضر عدم الاحتياط في غيره قال الخنجي هذه هي الصفات المعتبرة في المخبر وهي اربعة
وذكر المصنف انها خمسة وهكذا وقع في المحصول لكن جعل فيه العقل قسما والتكليف قسما آخر والمصنف جعل
التكليف مشتملا على القسمين فلذلك صارت الاقسام اربعة فكانه غفل عن كون عدم التساهل غير الضبط اذ كل
منهما شرط براسه والامام وان جعل العقل شرطا براسه والتكليف شرطا آخر لكن لم يورد اعتبار عدم
التساهل مسئلة براسها فكل الشرايط عند الامام ست هذه الخمسة وعدم التساهل وان الخمسة
المذكورة والمصنف وان جعل التكليف المشتمل على العقل وغيره شرطا واحدا لكنه جعل عدم التساهل شرطا
آخر فصارت الشروط عنده خمسة وكلها مذكورة بالتفصيل قال وشرط ابو علي اقول لما بين الشرايط المعتبرة
في الرواية اراد ان يبين ما جعل شرطا فيها مع انه غير معتبر وهو امران الاول العدد وثانيه الفقه اما العدد فقد
اعتبره ابو علي الجبائي فانه قال رواية العدلين مقبولة مطلقا وخبر العدل الواحد لا يقبل الا اذا كان مؤيدا
بظاهر او باجتهاد او بعمل بعض الصحابة بمقتضاه او بانتشار ذلك الخبر فيهم ورد قول ابي علي بقبول الصحابة
خبر الواحد لانهم قبلوا خبر عائشة في التقاء الختانين وخبر ابي سعيد في الربا وخبر رافع بن خديج في المخابرة
الى غير ذلك من اخبار الآحاد من غير نكير قال ابو علي في بيان اشتراط العدد ان الصحابة طلبوا العدد فان
ابا بكر لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة في الجدة حتى رواه معه محمد بن مسلمة الانصاري ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى الاشعري
في الاستئذان حتى رواه ابو سعيد الخدري ورد ابو بكر وعمر خبر عثمان في رد الحكم بن العاص مع امثال ذلك
كثيرة وطلب العدد منهم في الروايات الكثيرة دليل اشتراطه قلنا في الجواب عنه انهم انما طلبوا العدد
التهمة لا مطلقا وحكى الآمدي ان خبر العدل الواحد حيث لا تهمة في روايته مقبول فلا يرد ما ذكره من الصور

قال الفاضل المراغي طلب العدد في بعض الصور لا يوجب وجوبه لكن تركهم اياه في صورة توجب عدم الوجوب
وما قول رد خبر الواحد وقبولهم اياه مع التعدد دليل على ان خبر العدل الواحد غير مقبول وهذا القدر يكفي
واما فقه الراوي فقد شرطه ابو حنيفة فيما اذا خالف القياس محتجا بان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل
الدال على عدم اعتبار رواية الواحد خالفناه فيما اذا كان الراوي فقيها لان فقهه يوجب غلبة الظن بروايته
ورد شرط الفقاهة لاجل غلبة الظن بان عدالة الراوي يغلب ظن صدقه فان العدل لا يروي الا ما يعلم
انه كما يروي فيكتفى بالعدالة ولا حاجة الى الفقاهة قال واما الثاني اقول لما فرغ من الشرايط
المعتبرة في المخبر اراد ان يبين ما هو معتبر في المخبر عنه وهو المراد بقوله واما الثاني فقال شرط المخبر عنه
في العمل به ان لا يخالفه قاطع لا يقبل التاويل والقاطع اما دليل عقلي او نقلي من كتاب او سنة متواترة او
اجماع او قياس قطعي المقدمات في ثبوت الحكم في الاصل وكون الوصف المعتبر علة ووجوده في الفرع اذا عرفت
هذا فنقول قوله لا يقبل التاويل جاز ان يكون صفة لقاطع وهو الظاهر بحسب اللفظ وجاز ان يكون متعلقا
بالخبر بان يكون حالا عن الضمير المفعول في لا يخالفه وهو الظاهر بحسب المعنى والحق انه يتعلق بهما جميعا
بحسب المعنى كما سيلوح به تقرير الكلام فنقول اذا عارض الخبر دليل قطعي فان قبل التاويل بان يكون
عاما يمكن تخصيصه بالخبر او خاصا يمكن تخصيص الخبر به او يخصصه جمعا بينهما بحسب الامكان وان لم يقبل
التاويل فان كان الخبر قابلا للتاويل اولناه جمعا بين الدليلين والا رددناه لان المعارض قطعي وخبر
الواحد ظني والقطعي راجح على الظني قطعا واما القياس المعارض لخبر الواحد اذا لم يكن قطعي المقدمات
سواء كان جميعها ظنية او قطعية او بعضها ظنية والبعض الآخر قطعية فلا يضر الخبر مخالفته ومعارضته
اي لا يقدح في قبول خبر الواحد بل يقدم الخبر عليه لقلة مقدماته بالنسبة الى مقدمات القياس لان
مقدمات الخبر ثلث ثبوته ودلالته على الحكم ووجوب العمل به ومقدمات القياس خمس ثبوت حكم الاصل
وكونه معللا بالوصف المعين وحصوله في الفرع وعدم المانع به ووجوب العمل ولا شك في رجحان دليل
قليل المقدمات على دليل كثير المقدمات ولا يضر الخبر ايضا مخالفة عمل اكثر الامة اياه لان اكثر الامة
بعض الامة فلا يكون فعلهم حجة وكذا لا يضره ايضا مخالفة الراوي بان يكون عمله بخلاف مقتضى الخبر فان
ابا هريرة روى في ولوغ الكلب انه يغسل سبعا وكان ابو هريرة يقتصر على الثلث لان ظاهر لفظ الحديث
حجة ومخالفة الراوي ليست بحجة لانه ربما تمسك في تلك المخالفة بما ظنه دليلا مع انه لا يكون دليلا فلا يكون
قادحا فيه قال واما القسم الثالث اقول لما فرغ من القسمين الاولين اعني بيان الشرايط المعتبرة
في المخبر وبيان الشرايط المعتبرة في المخبر عنه شرع في القسم الثالث في الشرايط المعتبرة في صيغ الرواية
وفي هذا القسم مسايل المسئلة الاولى في كيفية الفاظ الصحابي في نقل الاخبار عن الرسول عم فنقول
الفاظ الصحابي في نقل الاخبار سبع درجات الدرجة الاولى وهي اعلاها ان يقول الصحابي حدثني رسول
الله صلعم ونحوه كشافهني او سمعته او اخبرني او سمعته صلعم يقول كذا وانما كانت درجة اعلى الدرجات
لكون هذه الصيغ نصوصا في عدم الواسطة بخلاف غيرها كما سيجي الدرجة الثانية ان يقول قال
رسول الله صلعم وهي دون الاولى لاحتمال التوسط فيها لان ظاهره وان اقتضى السماع من الرسول لكون الراوي
صحابيا لكنه ليس نصا فيه لاحتمال سماعه من غير الرسول عم وانما قال الرسول لان الاسناد اليه عليه السلام
لو اخرجنا بقول قال رسول الله اعتمادا على ما نقل اليه وان لم يسمع منه عم الدرجة الثالثة ان يقول امر رسول الله عم
بكذا ونهى عن كذا وهي دون الثانية لاحتمال التوسط فيه مع احتمال ليس آخر وهو اعتقاد ما ليس بامر امرا

لاختلاف الناس في صيغ الامر ولاحتمالها احتمال العموم والخصوص والدوام واللادوام لان قوله امر مطلق
يحتمل ان يكون امرا للكل او البعض وعلى كلا التقديرين يحتمل ان يكون دائما او غير دائم فلا يكون حجة
وقيل حجة اذ الظاهر ان الصحابي لا يقول امر الرسول الا بعد تيقن مراده عم وفيه نظر لجواز ان يكون
عن ظن غير مطابق الدرجة الرابعة ان يقول الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا وهي دون الثالثة اذ
فيها مع الاحتمالات المذكورة احتمال اخر وهو ان لا يكون ذلك الامر صادرا من الرسول عليه السلام اذ لم يعين الامر
في كلامه وهي ليست بحجة عند الكرخي وحجة عندنا فمعنى لوجهين احدهما ان من طاوع اميرا والتزم طاعته
وقال امرنا بكذا فهم منه ان ذلك الامر هو ذلك الامير فكذا ههنا الثاني ان غرض الصحابي من قوله امرنا بيان
الشرع وتعليمنا اياه فوجب حمل قوله ذلك على ان الامر من صدر عنه الشرع دون الائمة والولاة والاجماع على
امر الله قال الامام في المحصول لكونه ظاهر الكل فلا نستبعده من قول الصحابي وفيه نظر
اذ جاز ان يكون المستنبط ذلك من كلام الله اياه وقال الفاضل المراغي والحنفي لان قوله امرنا يقتضي افهام
الامر به وامر الله يستوي فيه الجميع وفيه نظر فان قوله امرنا يقتضي استواء الجميع ولا يقتضي افهام
اذ معناه امرنا معاشر المسلمين والاولى عليه ان يقول امرت وذلك ولا على جميع الامة لان ذكر الصحابي
من الامة وهؤلاء بامرنا الدرجة الخامسة ان يقول الصحابي من السنة كذا وهي دون الرابعة
اذ فيها الاحتمالات المذكورة مع احتمال اخر وهو ان يكون مراده انه سنة لغير الرسول عم لان السنة لغة
الطريقة كما عرفت فلا يختص به عم وقيل يفهم سنة رسول الله للوجهين المذكورين في الرابعة واولى
لو حمل قوله ذلك على ان مراده منه انه سنة الرسول لا يكون ايضا حجة اذ ربما ظنه كذلك ولا يكون كذلك الدرجة
السادسة ان يقول الصحابي عن النبي عم قيل ظاهر في انه سمع منه عم لكونه صحابيا وقيل ليس بظاهر فيه
لان هذه العبارة كثر استعمالها في التوسط حتى كاد لم يتناول الاحتمال لغير التوسط فلا يكون ظاهرة
في غير التوسط فلذلك وقعت ادون من الدرجات السابقة الدرجة السابعة ان يقول الصحابي كنا نفعل
في عهد رسول الله صعم وهذه ادون الدرجات اذ ليست دالة على اضافة الحكم الى رسول الله عم الا ان الظن يسبق
لقرينة كونه صحابيا الى ان الظاهر من حاله ان يكون مراده بهذا الكلام تعليم شرع يتعبد لك الفعل اياما
وهو انما يعد هذا المعنى ان لو كانوا يفعلونه في عهده عم مع علمه عم بذلك وعدم انكاره عليهم فلذلك وقعت
في المرتبة الاخيرة قال الثانية اقول المسئلة الثانية في كيفية رواية غير الصحابي عن الشيخ الراوي
فنقول حاصل لغير الصحابي ان يروي الحديث عن الشيخ باحدى طرق ست اولى طريق السماع وهو اعلاها م
ان يسمع ذلك الحديث عن الشيخ وح اما ان قصد الشيخ اسماعه اما وحده او في جمع فله ح ان يروي الحديث
المسموع منه بصيغة حدثني فلان او اخبرني او سمعته يحدث فلان وان لم يقصد اسماعه بوجه فله ان
يرويه عنه بصيغة سمعته يحدث كذا ولا يقول اخبرني او حدثني لان الشيخ لم يحدثه وعلى كل حال يجب على
السامع العمل بذلك الخبر ٢ طريق القراءة على الشيخ وتقرير الشيخ اياها بالقول وهو ان يقرأ على الشيخ الراوي
ويقول القاري للشيخ بعد القراءة عليه هل سمعت هذا الحديث من فلان فيقول نعم وللسامع ايضا ان يقول
اخبرني او حدثني كما في الطريقة الاولى لان الشيخ صدقه في ذلك فكان بمنزلة قراءة الشيخ ٣ او قال الشيخ بعد
الفراغ من القراءة عليه الامر كما قرئ علي فهو بمنزلة قوله نعم حتى يروي عنه الراوي بصيغة اخبرني او حدثني
اذ لا فرق بينهما كما لا فرق في الشهادة على البيع بين ان يقول البائع بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب
البيع فيقول الامر كما قرئ وطريقة القراءة على الشيخ ادون من طريقة السماع من الشيخ لانه لا يتصور

الشيخ

الشيخ في السماع منه ويتصور ذلك في القراءة عليه لكنها مثل الطريقة الاولى في وجوب العمل بذلك الحديث ٣
طريقة القراءة على الشيخ وسكوته وهو ان يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة عليه هل سمعته من فلان
فيسكت الشيخ ولا ينكره ولا يشير برأسه او باصبعه كان الاشارة ههنا في تصديقه كالعبارة في وجوب
العمل به دون صيغ الرواية فلا يجوز ان يقول حدثني او اخبرني او سمعت لانه ما سمع شيئا ولم يخبره
وان لم يشر بشيء فههنا ان غلب على الظن في عرف المحدثين انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه والا
لانكره فللسامع العمل به وجواز روايته عند عامة المحدثين والفقهاء الا انه يقول في الرواية اخبرني
قراءة عليه واحتجوا عليه بان الاخبار في اللغة موضوع لافادة الخبر والعلم وهذا السكوت في
الاصطلاح افاد العلم بان هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا واما المتكلمون
فقد خالفوهم في ذلك وقالوا لا يجوز الرواية باخبرني ح لانه لم يخبره الشيخ بشيء اذ لم يسمع منه شيئا فقوله
اخبرني كذب والجواب ان للطائفة من العلماء اصطلاحات ففي اصطلاح المحدثين لما شابه هذا السكوت
الاخبار في افادة الظن وما يقوم مقامه جاز اطلاق لفظ الاخبار عليه مجازا لكون المشابهة من
العلاقات المجوزة للاطلاق المجازي كما عرفت وح لا يكون كذبا وهذه الطريقة ادون مما قبله وهو
ظاهر ٤ طريقة الكتابة وهي ان يكتب الشيخ اليه اني سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابته
ان علم انه خط الشيخ وان يقول في الرواية عنه اخبرني اذ الاخبار قد يكون بالكتابة وانما كانت كتابة الشيخ
ادون من القراءة عليه وسكوته اذ القرينة الحالية في الشرع اقوى من قرينة الكتابة ولهذا لا يعتبر
الشارع الخط حتى خط نفسه ويعتبر القرينة الحالية في بعض الصور ٥ طريق المناولة وهو ان يقول الشيخ
مشيرا الى كتاب بعينه يعرف ما فيه قد سمعت ما في هذا الكتاب فالشيخ لا يصير بذلك محدثا ... للسامع
السامع هذا الكلام حتى ان يروي عنه ما في ذلك الكتاب سواء قال له اروه عني او لم يقل فاما اذا قال له
حدث عني ما في هذا الكتاب ولم يقل قد سمعته فان الشيخ لا يصير بذلك محدثا وليس للسامع ان يحدث
عنه هكذا قاله الامام في المحصول وفيه نظر فانه اجازة مخصوصة الا ان يقول حدثني بما في هذا الكتاب
ولا يقول عني ح يصح هذا الكلام اذ الصادر ح من الشيخ جواز التحدث به لا غير واذا سمع الشيخ نسخة
من كتاب مشهور فليس له ان يشير الى نسخة اخرى من ذلك الكتاب الا اذا علم مطابقتهما ٦ طريقة الاجازة
وهي ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت لك ان تروي ما يصح عن احاديثي ومعناه في عرف المحدثين اباحة
رواية الحديث الذي علم صحته عند شيخه عنه وكيفية الرواية عنه ان يقول اخبرني فلان اجازة وكذا
تجوز عند المحدثين ان يجيز الشيخ لجميع الموجودين في عصره او لمن ادرك حياته وان لم يوجد بعد او لنسل
معينة ولمن يوجد من نسلهم ولم يخالف من الفقهاء في اعتبار الاجازة الا ابا حنيفة وابا يوسف رحمهما الله
قال الثالثة اقول المسئلة الثالثة في ان خبر المرسل هل يقبل ام لا وقبل الخوض في تقريرها
لا بد من بيان ماهية الخبر المرسل فنقول قال الآمدي في الاحكام الخبر المرسل صورته ما اذا قال
من لم يلق النبي عم وكان عدلا قال النبي عليه السلام وحاصله يرجع الى ان الخبر المرسل هو الذي يرويه عدل غير صحابي
مهملا ذكر الاصل الذي يرويه عنه ويلزم منه بالمفهوم ان من لقيه عم وقال قال النبي عم لم يكن مرسلا لكن سياق
كلام المحصول يشعر بان المرسل اعم من ان يكون راويه صحابيا او غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الشافعي رحمه
ذهب الى ان الخبر المرسل لا يقبل خلافا لابي حنيفة ومالك وجمهور المعتزلة فانهم ذهبوا الى قبوله
لنا فيه ما اخذ ان فيه ان الراوي الذي هو الاصل غير معلوم فلا يكون عدالته معلومة لان العلم بعدالة

الشخص فرع على العلم به واذا لم يعلم عدالته زال شرط قبوله فلم يقبل فصل علمه عدالة الاصل حصل فرعه
لان رواية الفرع عنه تعديل له لكون الفرع عدلا والعدل لا يروى الا عن العدل والا لم يكن
قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان الرواية عنه تعديل له قوله لان العدل لا يروى الا عن العدل قلنا
لانه بل قد يروى عن غير العدل اذ ربما يسئل اصله يجرحه او يتوقف او بعضه معرفة حق
لم يطلع هو عليه اعترض عليه مرة اخرى وقيل ان قول العدل قال رسول الله اسناد للخبر الى رسول الله
واسناد الخبر الى رسول الله يقتضي صدقه فيما اسند والا لم يكن عدلا واذا كان صادقا فيه كان
الخبر الواقع مسندا الى رسول الله فكان مقبولا قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان اسناد
العدل الخبر الى رسول الله يقتضي صدقه بل يقتضي سماعه من غيره انه كان يقول هكذا
اعترض عليه ثانيا وقيل ان الصحابة ارسلوا ان ابا هريرة روى عن الرسول مرسلا
من اصبح جنبا فلا صوم له وقبلت روايته اذ لم ينكر عليه احد فدل ذلك على ان الخبر المرسل مقبول
قلنا في الجواب عنه ان ارسال الصحابي انما صار مقبولا لظن سماعه من الرسول لكونه
صحابيا والعمل بالظن واجب وفيه نظر فان ابا هريرة لما روى ذلك ما قبلوا منه حتى اسنده
الى الفضل بن عباس فالمقبول يكون مسندا لا مرسلا وايضا لو كان مقبولا لما صح لوم
الجنب وقيل صح اجماعا قال فرعان اقول هذان الفرعان فرعان على عدم قبول الخبر
المرسل الا اذا تاكد بتقوى اكثر اهل العلم او تاكد بارسال راو اخر وعلم ان رجال الاحد منهما غير
رجال الاخر او علم انه لا يروى الا عن عدل كمراسيل سعيد بن المسيب لاني اعتبرتها فوجدتها
مسانيد والمصنف اقتصر من اسباب التاكيد على الاولين ولم يذكر الرابع لان الرابع عند التحقيق
مسند تحقيقا والكلام في المرسل ولا الثالث لان اعتراض الحنفية عليه وهو ان العلم
بعدالة الاصل ان لم يكن من شرائط قبول الخبر وجب قبول المرسل كيف ما كان لوجود المقتضي
لقبوله وهو عدالة الراوي وانتفاء المانع من قبوله وهو اشتراط العلم بعدالة الاصل وان
كان شرطا يلزم ان لا يقبل الخبر الذي اجتمع عليه ارسالات لان انتفاء شرط قبوله وهو
العلم بعدالة الاصل قوى وما اجاب به عنه في المحصول وهو انه اذا انضم ارسال اخر قوي
الظن بصدق الراوي فلهذا يقبل ضعيف لكون شرط القبول حصول الظن البحث الثالث
ان الراوي ارسل خبرا مرة ثم اسنده اخرى قبل ارساله لان تاكده باسناده يغلب ظن
صدقه وقيل لا يقبل لان اهمال ذكر الرواة يدل على ضعف في روايته اما الضعف رجاله او
لنوع من التدليس فيه الرابعة يجوز اقول المسئلة الرابعة في جواز نقل الخبر بالمعنى عند
الحسن البصري وابي حنيفة واكثر الائمة خلافا لابن سيرين وبعض المحدثين وانا قال
بجوازه بشرطين احدهما افادة الترجمة معنى الاصل بلا زيادة ونقصان والا لم يكن معناه والثاني
مساواتها له في الجلاء والخفاء لان الشارع قد يخاطب بالمحكم وقد يخاطب بالمتشابه لاسرار لا يعلمها الا هو
فلا يجوز تغييرها عن وضعها وعلم من هذا وجوب كون المترجم من علماء العربية ودل على جواز
نقل الخبر بالمعنى هو ان ترجمة الاخبار بالفارسية جائزة فبالعربية اولى لان التفاوت بين العربية والفارسية
اقل مما بينها وبين العجمية وذلك ظاهر اعترض عليه وقيل نقل الخبر بالمعنى يؤدي الى طمس الحديث
لانه لما جاز للراوي تبديل لفظ الحديث بلفظ جاز للراوي الثاني بالطريق الاول تبديل اللفظ

اقول

لجواز انه اما قال رسول الله لانه سمع من غيره

المبحث الاول ان الشافعي لا يقبل الخبر المرسل

قال م

131

64

الذي سمعه منه بلفظه نفسه وكذا في الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضي الى طمس الكلام الاول لان
الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لكن لا ينفك عن تفاوت ما وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات
لم يبق الكلام الاول والاخر مناسبة اصلا واذا ادى الى طمس الحديث لا يجوز وانما يؤكد عدم جواز الترجمة
قوله عم رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمع فلو لم يبدل اللفظ المسموع لم يكن مؤديا كما سمع
قلنا في الجواب عنه انما يسقط لنا في نقل المعنى يطابق الترجمة والاصل في الجلاء والخفاء وتاديه المعنى من غير تفاوت
فحينئذ لم يكن النقل طمسا للحديث ويجوز نقل الخبر بالمعنى مؤديا له كما سمعه فان من ادى تمام معنى كلام سمعه
يوصف بانه ادى كما سمعه وان اختلف الالفاظ قال الخامسة اقول المسئلة الخامسة في اختلاف
رواة خبر واحد بالزيادة والنقصان فنقول اذا اتفقت الرواة على رواية خبر واحد وزاد احدهم زيادة
دون اخرين فان تعدد مجلس سماع ذلك الخبر من الرسول عم قبلت تلك الزيادة لان عدالة الراوي تقتضي
قبولها وسكوت الاخرين عن تلك الزيادة يجوز ان يكون لاجل ان الرسول ذكر الزيادة في مجلس دون مجلس
وان اتحد المجلس فان جاز على الاخرين الذهول عما ضبط راوي الزيادة بان كانوا قليلين ومنعهم مانع
من الضبط ولم يغير الزيادة اعراب الباقي كما اذا روى احدهما في اربعين شاة شاة وروى الاخر في اربعين
شاة سائمة شاة قبلت الزيادة لان عدالة راوي الزيادة تقتضي قبولها والساكت الاخر روايتها لا يقدح فيه لاحتمال
ان يعرض له حال ذكر الرسول تلك الزيادة ما يمنع عن ضبطها كعطاس او سهو او فكر او اشتغال قلب بقول
انسان او غيره واستبعاد كون عروضها لراوي الزيادة سببا للزيادة سهوا لان ذهول الانسان عما سمعه
اكثر من توهم سماع ما لم يسمع وان لم يجز على الاخرين من الرواة بان كانوا كثيرين ولا مانع لهم من الضبط او كان
الزيادة مغيرة للاعراب كما اذا روى احدهما في اربعين شاة شاة بالرفع والاخر روى نصف شاة بالجر
لم تقبل تلك الزيادة اما في صورة عدم الذهول فلانهم لما كانوا ضابطين عدولا ففهمين استبعد ذهولهم
عن تلك الزيادة ووجب حمل امر راويها على انه سمعها من غير النبي عم وظن انه سمعها منه اذ لا يمكن حمله على زيادته
قصدا لانه ينافي عدالته واما في صورة تغيير الاعراب فلان الرفع ضد الجر فتعارض الروايتان فلا تقبل
تلك الزيادة الا بمرجح خلافا لابي عبد الله البصري والبلاشاني بقوله طلب الترجيح هذا اذا كان راوي الخبر
مع الزيادة غير راويه دونها فاما اذا كان راوي الزيادة هو الذي يرويه دونها فرادها مرة ووجدها
اخرى فالاعتبار بكثرة مرات الرواية حتى لو كانت مرات رواية الزيادة اكثر من مرات الرواية دونها قبلت
وان كان بالعكس لم يقبل وعليهما ان حمل السهو على ما هو الاقل اولى وهذا التقرير ما في الكتاب لكن لم يعلم
حكم تساوي مرات كل منهما والامام ذكر في المحصول تفصيلا وهو ان الراوي ان اسند الزيادة وعدمها الى مجلسين
فقبلت الزيادة سواء غيرت الاعراب او لم يغير لما عرفت من جواز ذكر الزيادة في احد المجلسين فقط وان اسندهما
الى مجلس واحد فالزيادة ان كانت مغيرة للاعراب تعارضت روايتاه كما تعارضتا من راويين واحتاج الى طلب
الترجيح وان لم يغير الاعراب فان كانت مرات الامساك عن الزيادة اكثر لم يقبل لان الاقل احرى بالسهو اللهم
الا ان يقول سهوت في تلك المرات وتذكرت في هذه المرة وان كانت بالعكس قبلت لذلك وان تساويا
قبلت ايضا لما بينا ان المغفول عنه بالسمع اكثر من المسموع بالسهو قال الكتاب الثالث الاجماع
اقول الكتاب الثالث من الكتب السبعة التي رتب هذا المختصر عليها في مباحث الاجماع والاجماع لغة
يطلق على معنيين احدهما العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وقال عم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل
وثانيهما الاتفاق من قولهم اجمعوا اي صاروا ذوي جمع كما يقال البن الرجل واتمر اي صار ذا لبن

عاذكرهو

وذاغيرو اصطلاحا عبارة وكانه ماخوذ من المعنى الثاني وهو اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد عم على
امر من الامور والمراد باهل الحل والعقد المجتهدون في الاحكام الشرعية الموجودون في عصر واحد فاتفاق
كالجنس يندرج فيه اتفاق هذه الامة واتفاق غيرهم وقوله اهل الحل والعقد يخرج العوام فانه لا اعتداد
بقولهم ولا ينعقد الاجماع بدونهم وقوله من امة محمد يخرج اتفاق سائر الملل والديانات على شيء لهم وقوله على
امر من الامور متناول للعقليات والشرعيات واللغويات من الاحكام من النفي والاثبات وفي هذا الكتاب
ثلثة ابواب اذ البحث فيه اما ان يكون عن كونه حجة او عن اقسامه او عن شرائطه فافرد لكل منها بابا قال
الباب الاول اقول الباب الاول من الابواب الثلثة التي كسر هذا الكتاب عليها في بيان كون الاجماع حجة
في الشرع وفي هذا الباب مسائل المسئلة الاولى في جواز انعقاد الاجماع وجواز العلم به وانما قدم هذه المسئلة
لكونها مقدمة في حجية الاجماع لان الاجماع لو لم يجز انعقاده او جاز ولكن لا يمكن الوقوف عليه لم يمكن التمسك
به اذا عرفت هذا فنقول اعترض قوم على جواز انعقاد الاجماع وقيل اتفاق الجمع العظيم على الحكم الواحد
الذي لا يعلم ضرورة محال بديهة كان اجماع الناس في وقت واحد على ماكول واحد محال ضرورة اجيب
بان الفرق بين الامرين ظاهر وذلك لان الدواعي الى الناس في الماكول الواحد مختلفة بحسب اختلاف الطباع
والامزجة وافضل الامارات بالنسبة اليه متساوية لا رجحان لاحديها على الاخرى واما الحكم الواحد فلا
تختلف فيه الدواعي بحسب الطباع والامزجة ويظهر ما فيه الرجحان للامارة في اجتماعهم على ذلك بسبب
تلك الامارة وفيه نظر ثم لما سلموا جواز انعقاد الاجماع اعترضوا على جواز العلم به وقالوا يتعذر
الوقوف عليه لان العلم باجماع المجتهدين على امر لا يمكن الا بعد معرفتهم وبعد معرفة ان كلا منهم افتى بذلك
الحكم بحسب الاعتقاد عن صميم قلبه وبعد معرفة انهم اجتمعوا على ذلك وذلك لكون معرفة هذه الامور
متعذرة اما معرفتهم فلانا نعلم انه لا تتيسر المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها ولا يمكن معرفة احادهم
فان علماء الشرق لا يعرفون علماء الغرب وبالعكس ولجواز خفاء واحد منهم في مطمورة لا خبر لاحد منهم منه
ولجواز خمول واحد منهم بان يكون مجهول النسب نازل الرتبة لا يعرفه احد واما معرفة ان كلا منهم افتى بذلك الحكم
عن صميم القلب متعذر ايضا لجواز كذب واحد منهم خوفا من الظلمة او من مجتهد عظيم المنصب افتى بذلك
واما معرفة انهم اجمعوا على ذلك متعذر ايضا لجواز رجوع واحد منهم عن فتواه قبل فتوى الاخر ثم انا
انا لو فرضنا ان الامة انقسمت الى قسمين واحد القسمين افتى بحكم والاخر في نقيضه ثم انعكس المذهب
نافيا والثاني مثبتا ففي هذا التقدير وافق كل منهم بكل من الحكمين لكن لم يجمعوا على واحد منهما فلم يحصل
الاجماع واجيب عن هذا الاعتراض بانه لا تعذر للوقوف على الاجماع في ايام الصحابة لاندفاع هذه الاحتمالات
ثم فان اهل الحل والعقد من الصحابة كانوا محصورين قليلين فلم يتعذر معرفتهم وهذا القدر لا يكفي في
معرفة اجماعهم بل لابد من بيان انهم كانوا مشتهرين وان قوة دينهم منعتهم عن الفتوى على خلاف معتقدهم
وان الرجوع منهم عن فتوى قبل فتوى الاخر لو وقع لاشتهر فانه مع جواز معرفتهم لو جاز وقوع سائر الاحتمالات
المذكورة لتعذر الوقوف ايضا على اجماعهم وذلك ظاهر قال المسئلة الثانية في ان اجماع امة محمد عم حجة الثانية انه حجة اقول
خلافا للنظام والشيعة والخوارج لنا على كون الاجماع حجة وجهان الوجه الاول هو ان الله تعالى جمع
بين مشاقة الرسول التي هي حرام وبين اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فيكون متابعة
غير سبيل المؤمنين محرمة اذ لو كان اتباع غير سبيلهم مباحا لما جمع بينه وبين المحظور اعني مشاقة الرسول

في ترتيب الوعيد عليه وذلك ظاهر فثبت ان متابعة غير سبيل المؤمنين محظور فمتابعة غير سبيل المؤمنين عبارة
عن متابعة قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين محظورا يجب اتباع
سبيل المؤمنين اي وجب متابعة قولهم وفتواهم اذ لا مخرج عنهما اي لا خروج من القسمين واذا وجب
متابعة قولهم وفتواهم يكون اجماعهم حجة اذ لا نعني بحجة الاجماع سوى هذا واعترض على هذا
الدليل وقيل انه تعالى رتب الوعيد على الكل اعني على المجموع المركب من مشاقة الرسول ومخالفة سبيل سبيلهم
المؤمنين بالعطف بالواو والذي هو للجمع المطلق وح لا يلزم حرمة مخالفة المؤمنين اذ لا يلزم من حرمة
المجموع حرمة كل واحد من اجزائه قلنا في الجواب عنه لا نم ان الوعيد مرتب على المجموع من المشاقة ومخالفة
سبيلهم بل الوعيد مرتب على كل واحد منهما والا لغى ذكر المخالفة اي لو لم يكن الوعيد مرتبا على كل واحد
منهما يلزم ان يكون ذكر مخالفة سبيل المؤمنين لغوا لان المشاقة وحدها مستقلة في اقتضاء ترتب الوعيد
عليهما واللغو في كلام الله تعالى محال فيكون الوعيد مرتبا على كل واحد منهما فيكون مخالفة سبيل المؤمنين
ايضا مستقلة في ترتب الوعيد عليها فيكون حراما ايضا وهو المطلوب قيل عليه سلمنا ان الوعيد مرتب
على كل منهما لكن لا يلزم من ذلك ان يكون مخالفة سبيل المؤمنين حراما مطلقا لانها معطوفة على المشاقة
والمشاقة شرط في المعطوف لما تقرر ان المعطوف في حكم المعطوف عليه واذا كان كذلك لم يكن للاجماع فايدة
اذ اللام في الهدى للاستغراق فيلزم ان لا يحصل التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا عند تبين جميع
انواع الهدى ومن جملة انواع الهدى ذكر الدليل الذي انتهى لاجله ذهب اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا
التقدير فالحجة ذلك الدليل لا الاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا في الجواب عنه لا نم ان ما هو شرط في المعطوف
عليه شرط في المعطوف واما قولهم المعطوف في حكم المعطوف عليه فمعناه ان المعطوف في حكم المعطوف
عليه في الحكم الذي يكون الاعراب لاجله واما في جميع الاحكام فممنوع وان سلم ان الشرط في المعطوف عليه شرط
في المعطوف لم يضر ذلك ولم يبق له غرضا فان الهدى المذكورة في الاية انما المراد به دليل التوحيد ودليل
النبوة لا مسايل الفروع والا لم يكن المشاقة في عهده عم حراما لانه لم يتبين في عهده جميع دلايل الفروع فيكون
الشرط في حرمة المشاقة ذلك دون دلايل مسايل الفروع فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطة
بذلك وح لا يلزم من ذلك ان لا يكون الاجماع حجة قيل سلمنا ان ما ذكرتم يقتضي حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين
لكن الاية لا يوجب الا حرمة بعض ما يغاير سبيل المؤمنين ولا يوجب تحريم كل ما غاير سبيلهم لان لفظ الغير
لفظ مفرد فلا يفيد العموم واذا كان كذلك لم يلزم كون الاجماع حجة لجواز ان يكون المراد ببعض ما غاير سبيل
المؤمنين هو الكفر وتكذيب الرسول والدليل على ان المراد به ما ذكرنا ان الاية نزلت في رجل ارتد وذلك يدل
على ان الغرض منها المنع من الكفر قلنا في الجواب عنه ان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضي تحريم
كل ما غاير سبيلهم فان لفظ الغير وان كان مفردا لكنه عام لجواز الاستثناء منه لان القايل
اذا قال من دخل غير داري ضربته فهم منه العموم بدليل صحة الاستثناء لكل واحد من الدور المغايرة يره
لداره واذا صح الاستثناء منه يكون عاما لما عرفت من ان جواز الاستثناء معيار العموم واما نزول
الاية في رجل ارتد فلا يقتضي الخصوص لما عرفت ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب قيل سلمنا ان قوله
ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضي حرمة كل ما غاير سبيل المؤمنين لكن المراد من السبيل دليل اهل الاجماع
اذ السبيل حقيقة في الطريق الذي يحصل فيه المشي وهو غير مراد اتفاقا فلا بد من صرفه الى المجاز وانما بخ
ان يكون المراد به نفس الاجماع او الدليل الذي عنه الاجماع والثاني اولى فان من الدليل الذي يدل على ثبوت الحكم دون

الطريق الذي يحصل فيه المشي مشابهة تامة فكما ان الحركة البدنية في الطريق المسلوك يوصلها البدن الى المطلوب
فكذا الحركة الذهنية في مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن الى المطلوب والمشابهة احسن وجه ... رواها
كان كذلك كانت الاية دالة على حرمة مخالفة الاستدلال بدليل الاجماع لا على حرمة مخالفة الاجماع فلا يكون
الاجماع حجة قلنا لو كان المراد من السبيل دليل الاجماع ودليل قول الله وقول رسوله فمخالفة الدليل
مخالفة قول الله ورسوله وتلك نفس مشاقة الرسول فيلزم التكرار والاصل عدمه اما لو كان المراد نفس الاجماع
فلا يلزم ذلك وقد يطلق لفظ السبيل ويراد به ما يختاره الانسان لنفسه من قول وفعل كقوله قل هذه
سبيلي قال الخنجي ولقائل ان يقول قد لا يكون مخالفة دليل الاجماع مشاقة للرسول حيث يكون دليله القياس
او اية عامة او سنة غير قطعية فح منها لا يوجب التكرار وفيه نظر فان مخالفة الاية سواء كانت عامة او خاصة
ومخالفة السنة مشاقة للرسول وكذلك واما مخالفة القياس فراجعة الى مخالفة دليله الذي هو الاية قيل
سلمنا ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام لكن لا يلزم من ذلك وجوب اتباع سبيلهم حتى يكون الاجماع حجة و
انما يلزم ذلك ان لو لم يكن بينهما واسطة وذلك بان يترك الاتباع اصلا وراسا سواء كان
اتباع سبيلهم او اتباع غير سبيلهم فانه واسطة بينهما قلنا في الجواب عنه ان ترك سبيل المؤمنين غير
سبيلهم عن ترك متابعة سبيلهم فقد اتبع غير سبيلهم واتباع غير سبيلهم حرام بالاية فترك متابعة سبيلهم
يكون ايضا حراما وهو المطلوب قيل لفظ السبيل غير عام اذ لو كان عاما لوجب اتباع كل سبيل
المؤمنين ولو وجب اتباع كل سبيل المؤمنين لوجب اتباعهم في فعل المباح لكن لا يجب اتباعهم والا لم يكن
مباحا فاذن لا يجب اتباع كل سبيلهم فالواجب ح اتباع بعض سبيلهم كالايمان فلا يلزم ح حجية الاجماع قلنا
قلنا في الجواب عنه اتباع المؤمنين في الجواب كاتباع الرسول فيه اعني ان متابعة المؤمنين كوجوب
متابعة الرسول في فعل المباح فكذا عن وجوب متابعتهم فيبقى الدليل حجة فيما عداه وقيل لو وجب اتباع
كل سبيل المؤمنين لوجب اثبات الحكم المجمع عليه بالدليل الذي تمسك به اهل الاجماع لان المجمعين اثبتوا
الحكم المجمع عليه بالدليل المذكور واثبات الحكم بذلك الدليل من جملة سبيلهم واذا وجب اثبات الحكم المجمع عليه
بالدليل فالحجة انما تكون ذلك الدليل لا الاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا في الجواب عنه ان قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول الاية اقتضى ذلك الا انه خص ح وجوب الاشتراك اى صار مخصوصا فان خص عنه وجوب الاستدلال
بذلك الدليل قيل اتباع سبيل المؤمنين اتباع كلهم لان لفظ المؤمنين جمع محلى بالالف واللام فيكون عاما
كما مر لكن اتباع سبيل كل المؤمنين محال لان كل المؤمنين هم الذين يوجدون يوم القيامة واتباعهم مستحيل
قطعا واذا كان محالا لا يكون واجبا والا يلزم وقوع التكليف بالمح قلنا في الجواب لا نم استحالة اتباع سبيل
المؤمنين وانما يلزم ذلك ان لو كان المراد من لفظ المؤمنين كل المؤمنين الموجودين الى يوم القيامة
وليس كذلك بل المراد منه كل المؤمنين الموجودين في كل عصر واتباع سبيلهم غير محال والدليل على ان
المراد به ما ذكرنا لا الموجودين الى يوم القيامة هو ان المقصود من الاجماع هو العمل بمقتضاه ولا عمل
في القيامة قال الثاني اقول الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ان الاجماع حجة قوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الاية فانه تعالى عدل امة محمد صلعم لانه تعالى اخبر عن كونهم
وسطا والوسط من كل شئ اعدله نقلا عن ائمة اللغة قال الجوهري في الصحاح معنى قوله تعالى جعلناكم امة
وسطا قولا وفعلا كبيرة وصغيرة اذ الاعتراض من جميع الاثم هو المعصوم واذا ثبت عصمتهم وجب ان يكون
قولهم وفعلهم حجة وهو المطلوب قوله بخلاف تعديلنا اشارة الى سوال مقدر ورد على تعالى بعد ثبوت اصرارهم

عصمتهم عن انواع الخطاء كما لو عدلنا شخصا والجواب ان تعديل الله بخلاف تعديلنا فانه تعالى عالم
بالسرائر والعلانية فلو عدل شخصا كان معصوما اما لو عدلناه لا يلزم ذلك اذ لا نعلم خطاياه الخفية
فعدم علمنا بها ان تقربنا لهذا الوصف مخن عن هذا السوال والجواب قال قيل العدالة اوله
الخفية [illegible] على هذا الدليل وقيل عليه العدالة لكونها عبارة عن فعل الواجبات واجتناب المحرمات
فعل العبد والوسط لكونه مجعولا له تعالى لقوله جعلناكم امة وسطا فعل الله فلا يكون العدالة
عبارة عن الوسط فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم اذ العدول لا يجعل العدل عدلا بل
يخبر عن حاله قلنا في الجواب كون العدالة فعل العبد لا ينافي كونها وسطا اذ فعل العبد فعل
الله لما بينا في كتبنا الكلامية فكما ان الوسط مجعول له فكذلك العدالة فعل له فان قيل لا يلزم من
عدالتهم عصمتهم عن الصغائر اذ ارتكاب الصغيرة لا ينافي العدالة فيحتمل ان يكون ما اجمعوا عليه
من الصغائر فلا ينافي العدالة قلت الاصرار عليها ينافيها والمجمعون مصرون على ما اجمعوا عليه
قيل سلمنا عصمتهم عن انواع الخطاء لكن الله تعالى انما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء على الناس
كما نطقت به الاية ومعلوم ان هذه الشهادة في الاخرة فهم عدول وقت الشهادة لان عدالة الشاهد
انما يعتبر حال الاداء لا حال التحمل وح لا يلزم من كونهم معصومين في الاخرة كونهم معصومين في الدنيا
حتى يكون اتفاقهم حجة قلنا ح لا مزية لهم لامة محمد صلعم على غيرهم في هذه الفضيلة التي خصهم الله تعالى بها
فان الكل يكون في جميع الامم عدولا في الاخرة لاستحالة ارتكاب الخطاء ح لكن المزية حاصلة لان الله تعالى وصفهم
بالعدالة لتعظيمهم وتمييزهم عن ساير الامم واذا كان كذلك وجب عدالتهم في الدنيا قال الامام في المحصول
لو كان المراد صيرورتهم عدولا في الاخرة وجب ان يقول سيجعلكم امة وسطا وفيه نظر لان الامر الواجب
الوقوع كالواقع قال والاجماع عند الشيعة حجة معول عليها ولكن ليس حجة من حيث هو اجماع بل
لكونه مشتملا على قول الامام المعصوم اذ عندهم ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم وقد بينا
وجه تمسكهم في ذلك في شرح الطوالع وح فالاجماع مشتمل على قوله اذ هو قول كل الامة والمؤمن الامة بل
هو راسهم ورئيسهم وقول الامام المعصوم حجة والا لم يكن معصوما فالشيعة انما عولوا على الاجماع
لاشتماله على قول الامام المعصوم لا لكونه حجة من حيث هو قال الثالثة اقول المسئلة الثالثة
في ان اجماع اهل المدينة وحدها حجة ام لا فقال مالك اجماع اهل المدينة وحدها حجة لقوله عم ان
المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطاء خبث وكان منفيا عنهم وهو ضعيف لانا لا نم
ان الخطاء الاجتهادي خبث والا لم يكن للمجتهد المخطي اجر قال الخنجي اجاب الجمهور بان الوارد الدال
على كون الاجماع حجة لفظ المؤمنين كما في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين ولفظ الامة كما في قوله عم
لا يجتمع امتي على الضلالة وهذان اللفظان لا يقتضيان حجية اتفاقهم دون غيرهم ثم قال اقول
هذا ضعيف لانه لا يلزم من عدم دلالة هذين اللفظين على حجية الاجماع اتفاقهم على عدم حجيته لجواز
ان يكون ثمه دليل اخر على حجية اتفاقهم وهو ممنوع او الاصل عدم دليل اخر ولمجرد امكان دليل اخر
لا يثبت حجية اجماع اهل المدينة وفيما قاله الخنجي نظر اذ القائل بحجية اجماع اهل المدينة يقرر الاول
[illegible] لا يلزم من عدم دلالة هذين اللفظين على حجية اجماع اهل المدينة عدم الحجية وانما يلزم ان لو لم يكن
هناك دليل دال على حجيته لكن معناه دليل دال عليه وهو الحديث الدال على نفي الخبث اعني الخطاء عنهم
وح فالتمسك بان الاصل عدم ذلك الدليل باطل قال ولعل المصنف اشار اليه والحديث ورد في جماعة

كرهوا الاقامة بالمدينة ونعده قرينة مانعة عن الحمل على نفي الخطاء اقول هذه العبارة مشعرة بان بيان
الضعف من مخترعاته وليس كذلك فان الامام ذكره في المحصول على طريق الايراد على اصل الدليل واجاب
عن هذه العبارة قلنا يفيد المطلق خلاف الاصل قال الفاضل المراغي ويحتمل ان يكون وجه الضعف
لو ان قوله عم ينفي الخبث لا يقتضي الدوام والا لزم ان يكون الخبث منفيا عنه دائما فلا يجب كون اجماعهم حجة
واقول لو صح ما ذكره لوجب ان يكون التمسك باية المشاقة وبقوله لا تجتمع امتي على الضلالة ضعيفا اذ هذان
القولان لا يقتضيان الدوام فلا يجب حرمة المشاقة دائما ولا عدم اجتماع على الضلالة كذلك فلا يجب كون اجماع
الامة حجة لكن التمسك بالاية والخبر المذكورين من اقوى الدلايل على حجية الاجماع بل عند الاكثر ان حجية الاجماع
منحصر فيهما قال الرابعة اقول المسئلة الرابعة في ان اجماع عترة الرسول اي اجماع علي وفاطمة والحسن
والحسين حجة ام لا قالت الامامية والزيدية من الشيعة ان اجماع العترة وحدهم حجة خلافا للباقي من الامة
وانما ذهب الشيعة لاية وحديث اما الاية فلقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا اذ الخطاء رجس فيجب ان يكون اهل البيت مطهرين عنه واهل البيت علي وفاطمة وابناهما الحسن
والحسين لانه لما نزلت هذه الاية لف الرسول عم كساء وقال هؤلاء اهل بيتي فيكون اجماع العترة مبرا عن
الخطاء فيكون حجة وهو المطلوب واعترض عليه الامام في المحصول وقال ان ظاهر الاية يتناول وتذكير
ضمير الخطاب في قوله عنكم وفي قوله يطهركم لا يمنع من ارادتهن بالخطاب وانما يمنع من الاقتصار عليهن
فالاية لا تدل على ان اجماعهم بدون الازواج حجة واما لف الكساء عليهم وقوله هؤلاء اهل بيتي لا يقتضي الحصر
فيهم وان سلم فمعارض بما روي عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله
واقول ان الشيعة يروون هذا الحديث هكذا انه لما نزلت هذه الاية جللهم بعباءة خيبرية ثم قال اللهم ان
هؤلاء اهل بيتي فاذهب الرجس عنهم وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول الله وانا من اهل بيتك فقال
لها عم انك على خير ثم قال من الجواب عن هذه الشكوك بان ظاهر الاية وان تناول الازواج لكن لف الكساء
عليهم وقوله هؤلاء اهل بيتي قرينة صارفة للاية عن ظاهرها ومخصصة بالعترة لان هذه الصيغة صيغة
حصر كما في قولك انا كفيتك مهمك بمعنى وحدي لمن يعتقد انك وزيدا كفيتما مهمه وسمى السكاكي هذا النوع قصر
الافراد وقال فيه اي تكون المخاطب حاكما حكما مشوبا بصواب وخطاء وانت تطلب تحقيق صوابه ونفي خطائه
فتحقق في قصر الافراد حكمه في بعض وهو صوابه وتنفيه عن البعض وهو خطاؤه وكان المخاطب في
هذه الاية يحكم حكما مشوبا بصواب وخطاء بمعنى يحكم بان اهل البيت العترة وهو صواب والازواج منهم
وهو الخطا فذكر النبي عم صيغة قصر الافراد لتحقيق حكمه في بعض اي العترة بانهم اهل البيت وهو صوابه ونفيه
عن البعض اي الازواج وهو خطاؤه واما المعارضة بما روي عن ام سلمة فان كان المروي عنها مرويا على الوجه
الذي يرويه الشيعة فظاهر بطلانها وان كان كما رواه غيرهم فكذلك اذ النبي عم لم يحكم بانها من اهل البيت جزما
بل علق كونها من اهل البيت على مشية الله تعالى وهي غير معلومة فالمذهوب عنهم الرجس من هم من اهل البيت جزما لا من يشك
في كونه منهم وفيه نظر واما الحديث فقوله عم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فالنبي عم
لما جعل العترة قرينة للكتاب بحسب مواجبهما في الحجية او نقول اجماع العترة لو كان عرضة للخطاء لكان التمسك
بهم ضلالا والحق ان اجماعهم ابعد من الخطاء من اجماع غيرهم لان اهل البيت مهبط الوحي والنبي منهم وفيهم فالخطاء
عليهم ابعد قال الفاضل المراغي يجب حمل السنة على الرواية من الكتاب والعترة جمعا بينها وبين الادلة الدالة على نفي
لكون اجماعهم حجة وفيه نظر اذ لا معنى لحمل التمسك بالكتاب على الرواية منه وايضا يلزم ان يكون كل خبر مروي

عن العترة حجة وكل خبر مروي عن سائر الصحابة لا يكون حجة لكن الرضي اهل السنة بهذا قال الخامسة اقول
المسئلة الخامسة في ان اجماع الخلفاء الاربعة حجة ام لا قال القاضي ابو حازم من الحنفية اجماع الخلفاء الاربعة رضي الله عنهم
حجة لقوله عم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ فالرسول اوجب اتباع
سنتهم كما اوجب اتباع سنته ولهذا لم يعتد القاضي ابو حازم بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد
اموال حصلت في زمان المعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتواه وامضى قضاءه قال الفاضل المراغي
وفيه نظر لان الخلفاء الراشدين عام ولا دلالة فيه على الحصر فيهم وفيه نظر لان العرف خصصه بالائمة الاربعة
حتى علما لهم كامير المؤمنين لعلي رضه ذكره الراغب في المحاضرات وانت تعلم مما سلف ان اجماع الائمة الاربعة حجة
عند الشيعة لا لكونه اجماعا لهم بل لكونه مشتملا على قول علي رضه وقيل اجماع الشيخين حجة لقوله عم اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر فالرسول امر بالاقتداء بهما والامر للوجوب ويكون مخالفتهما حراما ولا
معنى لحجية اجماعهم سوى ذلك والجواب ان الحديث موضوع لما بينا في شرح الطوالع ولو سلم صحته
لمعارض بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على وجوب متابعة كل منهم لكنها ليست
بواجبة اجماعا قال السادس اقول المسئلة السادسة في ضابط يعرف به ان اي حكم يثبت عليه
الاجماع واي حكم لا ينعقد اذا عرفت هذا فنقول يستدل بالاجماع على حكم لا يتوقف بيان حجية الاجماع على حدوث
العالم فانه يجوز اثباته بالاجماع فان الاجماع غير متوقف عليه اذ يمكننا اثبات الصانع بحدوث الاعراض ثم نعرف
صحة النبوة ثم نعرف الاجماع ثم نعرف به حدوث الاجسام وكوحدة الصانع فانه يجوز اثباتها بالاجماع ايضا فانا
قبل العلم بكونه تع واحدا يمكننا ان نعلم صحة الاجماع لا كاثباته تع اي لا يمكن اثبات حكم يتوقف على الاجماع بالاجماع
فان اثباته تع لا يمكن بالاجماع لان الاجماع موقوف على الكتاب والسنة وهما موقوفان على اثباته تع فلو توقف
اثباته تع على الاجماع لزم الدور قال الباب الثاني اقول الباب الثاني من الابواب الثلثة في انواع
الاجماع التي اختلف في كونها اجماعا وهي قسمان قسم اخرج من الاجماع وهو منه وقسم ادخل في الاجماع وليس
منه اما القسم الاول فخمسة مذكورة في مسائل خمس المسئلة الاولى في ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على
قولين فهل لمن بعدهم احداث قول ثالث ام لا فالاكثرون منعوه واهل الظاهر جوزوه والحق ان القول
الثالث المحدث ان لم يرفع مجمعا عليه جاز احداثه كفسخ النكاح بالعيوب الخمسة فان الامة اختلفوا فيها
على قولين فالبعض منهم يقول بجواز الفسخ بكل واحد منها ومنهم البعض الاخر بانه لا يجوز الفسخ بشي منها فالقول
بجواز الفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث ويجوز احداثه لانه ليس رافعا لما اجمعوا عليه لموافقته كلا من
من الفريقين في بعض والا اي وان رفع مجمعا عليه فلا يجوز احداثه مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا
عليه اختلاف الامة في الجد اذا اجتمع مع الاخ اذ قيل في الجد مع الاخ ان الميراث كله للجد وقيل ايضا الميراث
لهما اي يقسم بينهما فالاجماع منعقد على ان للجد قسطا من الميراث فحرمان الجد وصرف المال كله الى الاخ
قول ثالث رافع لما اجمعوا عليه فلا يجوز احداثه وهو المراد بقوله فلا سبيل الى حرمانه قيل لا يجوز احداث
القول الثالث مطلقا سواء كان رافعا للمجمع عليه اولا وذلك لان اهل العصر الاول اتفقوا على عدم القول
الثالث لان الامة لما اختلفت على قولين فقد اوجب كل واحد من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول صاحبه
وذلك اجماع منهم على عدم جواز الاخذ بالثالث فاحداث القول الثالث مطلقا رافع لاجماعهم قلنا في الجواب
عنه ان الاجماع على قولين كان مشروطا بعدم القول فلما ظهر القول الثالث فقد زال شرطه فذلك
الاجماع يزول بزوال شرطه قيل ما ذكرتم في جواز احداث القول الثالث يرد على الاجماع الوحداني اي على القول
الواحد

وتقريره ان يقال انهم اى اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لا يظهر القول الاخر فلما ظهر فقد زال
شرط ذلك الاجماع فيجوز خلافه قلت ذكر جابر لكنهم منعوا من اعتبار هذا اجماعا فليس ثم ان يحكم عليه بوجوب
التسوية وذكر الخنجى ان صاحب التحصيل قال انه اثبات الاجماع بقول الاجماع وانه دور واذا لا يعتقد
الاجماع اعتبار الاجماع على هذا التقدير وهذا القول وهذا الايراد غير مذكور فى التحصيل قيل
الثالث يستلزم تخطية الاولين لامكان حقيقته ولا يكن حقيقته الا عند كون القولين الاولين باطلين
اذ الحق واحد وح يلزم اجماع الامة على الباطل واجيب عنه بان الحق وهو تخطية الامة فى قول واحد
اذا اجمعوا اليه لا فى قولين اذ يجوز خطاء بعضهم فى شى وخطاء الاخرين فى شى فلم يجمعوا على ضلالة
وفيه نظر فان دليل عصمتهم عن الخطاء وهو قوله عم لا تجمع امتى على الضلالة دل على رفع الخطاء عنهم
مطلقا سواء كان فى قول واحد او فى قولين اذ لم يذكر الضلالة بل عرفها فيكون عامة كما عرفت قال
الثانية اقول المسئلة الثانية فى ان الامة اذا لم يفصلوا بين مسئلتين بان حكموا فى المسئلتين بحكم واحد
اما بالتحليل او بالتحريم او حكم بعض الامة منهم بالتحريم والبعض الاخر بالتحليل ولم يفصل احد منهم حكم
فيهما فهل يجوز لمن بعدهم التفصيل بينهما ام لا منعه بعض العلماء مطلقا وجوزه بعضهم مطلقا والحق
عند المصنف تبعا للامام ان الامة ان نصوا بعدم الفرق بين المسئلتين بان قالوا لا فصل بين هاتين
المسئلتين فى حكم من الاحكام او فى الحكم الفلانى او لم ينصوا على ذلك لكن نصوا باتحاد الجامع بين المسئلتين
اى على اتحاد علة الحكم كتوريث العمة والخالة فان من ورثهما جعل كونهما من ذوى الارحام علة للتوريث
ومن منعهما الارث جعل ذلك علة للحرمان لم يجز التفصيل بينهما لان القول بالتفصيل رفع مجمع عليه اما فى
الصورة الاولى فظ واما فى الصورة الثانية فكذلك لان نصهم على اتحاد علة الحكم فى المسئلتين جار مجرى النص
على عدم الفصل بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه والا اى وان لم تكن المسئلتان مما نصوا على
اتحادهما فى الحكم او فى علته لكن لم يكن فى الامة من فرق بينهما جاز التفصيل بينهما اذ بذلك لا يصير مخالفا لما اجمعوا
لا فى حكم ولا فى علة حكم غاية ما فى الباب يكون موافقا لكل من الفريقين فى مسئلة والموافقة فى مسئلة لا توجب عدم
المخالفة فى غيرها والا لوجب على من ساعد مجتهدا فى حكم مسئلة لدليل ساعده فى جملة الاحكام وذلك باطل قيل عليه
ان الامة اجمعوا على اتحاد المسئلتين فى الحكم بدليل انهم لم يفصلوا فالتفصيل بينهما مخالفة للاجماع وذلك باطل قلنا
لا نسلم ان عدم القول بالفصل قول بعدم الفصل اذ هو عين المدعى والنزاع لم يقع الا فيه قيل يجوز التفصيل
بين المسئلتين مطلقا اذ لو لم يجز لم يقع لكنه وقع اذ قال الثورى الجماع ناسيا يفطر والاكل ناسيا لا يفطر ففرق
بين المسئلتين مع اتحادهما فى الجامع وهو الافطار ناسيا قلنا فى الجواب عنه قول الثورى ليس بدليل ولا حجة
على غيره قال الثالثة اقول المسئلة الثالثة فى انه هل يجوز الاجماع بعد الخلاف ام لا فنقول يجوز
الاتفاق والاجماع على حكم بعد وقوع الخلاف فيه خلافا للصيرفى لنا على جوازه انه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع لان
اجماع الامة على خلافة ابى بكر رضه كان بعد اختلافهم فيها فيكون جائزا احتج الصيرفى بان الاختلاف الاول
اجماع منهم على جواز الاخذ باى واحد من القولين والاتفاق بعده ينافى ذلك الاجماع فلو جاز وقوعه يلزم نسخ
الاجماع وانه بط وهو المراد من قوله ما سبق اى وللصيرفى على ما ادعاه ما سبق فى باب النسخ من امتناع
نسخ الاجماع وجوابه ان الاجماع الاول على الاخذ باى القولين كان مشروطا بعدم الوفاق على قول ... فلما
زال شرطه بحصول الوفاق عليه زال ذلك الاجماع لزوال شرطه ولما كان الجواب ايضا يعلم مما سبق لم يتعرض له
قال الرابعة اقول المسئلة الرابعة فى ان اتفاق اهل العصر الثانى على احد القولين اى العصر كاتفاق التابعين
على حرمة ... الاوام

بيان الولد واجماعهم على حرمة نكاح المتعة بعد استقرار خلاف الصحابة فى المسئلتين اجماع وحجة خلافا
لبعض المتكلمين وبعض الفقهاء من الحنفية والش رحمه لنا ان هذا الاتفاق اجماع وحجة لما ان هذا
سبيل المؤمنين وذلك ظاهر وكل ما هو سبيل المؤمنين يجب اتباعه لما مر فى بيان حجية الاجماع ورد النزاع
اليه غير جائز لان الرد اليه رد الى غير الكتاب والسنة لكون الاجماع غيرهما والرد الى غير الكتاب والسنة
غير جائز لقوله تعالى فان تنازعتم فى شى فردوه الى الله والرسول اى الكتاب والسنة لا الاجماع قلنا فى الجواب
ذا الشرط وجوب رد النزاع الى الكتاب وذلك لان وجوب رد النزاع الى الكتاب مشروط بوجود النزاع
فلما زال الشرط وهو النزاع من اهل العصر الثانى زال مشروطه وهو وجوب الرد الى الكتاب قال قيل
لو كان اتفاق اهل العصر الثانى على احد قولى اهل العصر الاول حجة لكان اتفاق التابعين على احد
قول الصحابة حجة وذلك ظ ولو كان حجة لكان الاخذ بقول الفريق الثانى من الصحابة ضلالا لانه مخالفة
لما وجب اتباعه لكنه اهتداء لقوله عم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم قلنا فى الجواب ان الخطاب كان
مع عوام الصحابة اذ الخطاب انما يكون مع الحاضرين والحاضرون هم الصحابة وح لا يجوز ان يكون مع
مجتهد بعلم لان المجتهد لا يجوز له الاقتداء بغيره فتعين انه كان مع عوام الصحابة فاذا انقرضوا لم يكن اهل
العصر الثانى لا عوامهم ولا خواصهم مخاطبين بذلك الحديث فان قيل اختلاف العصر الاول اجماع منهم
على التخيير بين القولين اى جواز الاخذ بكل واحد منهما والاتفاق على احد القولين يخالفه هذا الاجماع فيكون
باطلا قلنا فى الجواب انا نمنع ان اختلاف العصر الاول على القولين اجماع على التخيير بين القولين وهو المراد
من قوله ممنوع ثان قلت ما الفرق بين هذه المسئلة والتى سبقت قلت الفرق بين هذه المسئلة والتى قبله
حدوث بعد برود اهل الاجماع فيه حال الكفر وفى هذه حصل بعد استقرار الخلاف قال الخامسة اقول
المسئلة الخامسة فى ان اهل العصر اذا اختلفوا فى حكم ثم مات احد الطائفتين منهم هل يصير قول الباقين حجة
ام لا فيه خلاف والمختار انه يصير قول الباقين حجة لكون قول الباقين قول كل الامة وكذا الحكم لو ارتد احد القسمين عن الدين
ثم كفر احدهما يصير قول الباقى حجة قال السادسة اقول المسئلة السادسة فى القسم الثانى من انواع
الاجماع التى اختلف فى كونها اجماعا بعد ما ذكر انواع الاجماع الذى منه اذا عرفت هذا فنقول اذا قال
بعض اهل العصر قولا بحضرة الباقين وسكت الباقون وما انكروه فليس باجماع ولا حجة عند الش رح
وهو المختار وقال ابو على الجبائى هو اجماع وحجة بعد انقراض اهل العصر وقال ابنه ابو هاشم الجبائى
هو حجة وليس باجماع لنا على صحة مذهب الش رح وهو انه ليس باجماع ولا حجة ان السكوت يحتمل
وجوها سوى الرضا لانه ربما سكت للتوقف لكونه فى مهلة النظر بعد او سكت لخوف ولحوق الذل وعدم
الالتفات اليه بسبب الانكار كقول ابن عباس رضه والله كان مهيبا او سكت لتصويبه كل مجتهد فلا انكر
الانكار فرضا اصلا او لوجوه اخرى مما اورد فى المحصول وتركها المصنف واذا احتمل السكوت هذه
الجهات كما احتمل الرضى علم انه لا يدل على الرضى لا قطعا ولا ظاهرا وهذا معنى قول الش رح لا ينسب
الى الساكت قول قيل ان الناس يتمسكون بالقول المشهور المنتشر فيما بين الصحابة ما لم يعرفوا له مخالفا
فدل ذلك على انه حجة والا لم يتمسكوا به وهذا دليل ابى هاشم على ما ادعاه وجوابه من وجهين احدهما المنع اى
لا نسلم ان جميع الناس تمسكوا به من غير نكير وثانيهما ان هذا الدليل عند التحقيق اثبات الشى بنفسه لانكم تستدلون
بانه حجة الاجماع السكوتى بالاجماع السكوتى واثبات الشى بنفسه غير جائز وفيما ذكره المصنف نظر لانه يستدل
فى كثير من المسائل الناقلة بالاجماع السكوتى والحق ان الاحتمالات المذكورة انما تقدح فى حجيته بعد الوقوع

في عهد الصحابي لتنوع دينهم وتنزه ورعهم فلا يبعد ان يكون الاجماع السكوتي الواقع عندهم حجة قال فرع اقول
هذا فرع على القول بالاجماع السكوتي لان حكم هذا تابع لحكمه اذا عرفت هذا فنقول قول بعض الائمة فيما يعم
به الحاجة والبلوى اذا اشتهرت ولم يسمع خلاف ذلك القول فهو كقول البعض بحضرة الباقين وسكوت
الباقين عنه لان الامر لما كان مما يعم به البلوى والحاجة فلا بد من علم الباقين به بحيث لم يظهر منهم خلافه علم
انهم راضون به فكان الاجماع السكوتي وفيه ما فيه وان لم يكن مما يعم به البلوى او كان ولم يشتهر لم يكن اجماعا ولا حجة
لاحتمال ذهول البعض عنه وح لا يكون للذاهلين فيه قول فلا يحصل الاجماع قال الباب ٣ في شرائطه اقول
قال الخنجي هذا الباب يشتمل على مسائل منها ما يتوقف عليه تحقق الاجماع ومنها ما لا يتوقف تحققه عليه
فلاجل ذلك جعله من شرائطه والعجب ان ما لا يتوقف عليه الاجماع كيف يكون من شرائطه فلعل مراده ان
ما يتوقف عليه تحقق الاجماع بين انه من شرائطه وما لا يتوقف عليه تحققه بين انه ليس من شرائطه اذا عرفت
هذا فنقول الباب الثالث في شرائط الاجماع وفي هذا الباب مسائل المسئلة الاولى شرط الاجماع ان يكون فيه
قول كل عالم متمكن من الاجتهاد في ذلك الفن مثلا في مسائل الكلام بالمتكلمين وفي مسائل الفقه بالمتمكن من الاجتهاد
فيها فلا عبرة بالمتكلم في الفقه من حيث هو متكلم ولا بالفقيه في الكلام من حيث هو فقيه بل من يتمكن من الاجتهاد
في باب من ابواب الفقه دون غيره يعتبر وفاقه وخلافه في ذلك الباب دون غيره ولا عبرة بالفقيه
الحافظ للاحكام غير المتمكن من الاجتهاد واما الاصولي المتمكن من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام فالحق
ان خلافه ووفاقه معتبر لانه متمكن من الاجتهاد الذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل فوجب اعتبار
قوله فيما سوى غيره وانما قلنا ان المعتبر في الاجماع قول كل عالم ذلك الفن اما باعتبار قول عالمي ذلك
الفن فلان قول غير العالم في ذلك الفن قول العامي في ذلك الفن لان غير العالم في ذلك الفن عامي الفن م
مطلقا او في ذلك الفن واياما كان يكون عاميا في ذلك الفن وقول العامي في الدين بغير دليل فلو
خطاء فلو كان قول علماء ذلك الفن ... وهم ايضا خطاء لزم اجماع الامة على الخطاء وهو باطل لما عرفت واما
وجوب ان يكون قول عالمي ذلك الفن فلانه لو خالف واحد من مجتهدي ذلك الفن لم يكن اجماع سائر العلماء
ذلك الفن حجة لان ذلك الاتفاق ح لم يكن سبيل كل المؤمنين وذلك ظ فلا يجب اتباعه لان الواجب اتباع كل
المؤمنين لا اتباع سبيل بعضهم فان قلت سبيل كل عالمي ذلك الفن ليس سبيل كل الامة لعدم انحصار الامة فيهم
حتى يجب اتباعه قلت يجب لان دليل الاجماع دل على ان المعتبر قول كل الامة خص منه قول العامي لما ذكرنا
من الدليل فبقي المعتبر قول كل المجتهدين نصا وسبيلهم سبيل كل الامة وقال ابو الحسين الخياط من المعتزلة
ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي يجوز مخالفة واحد واثنين لان الوارد في الاية لفظ المؤمنين والمؤمنون
يصدق على الاكثر كما يقال في البقرة انها سوداء باعتبار الغلبة وان كان عليها شعرات بيض وح مخالفة الاقل
لا ينافي كونه سبيل المؤمنين قلنا في الجواب انما يصدق المؤمنون على الاكثر مجازا لانه صيغة جمع معرف فيكون
حقيقة في الاستغراق كما عرفت ومجازا في غيره والاصل عدم المجاز قالوا قوله عم عليكم بالسواد الاعظم
يدل على وجوب اتباع الاكثر فيكون اجماع الاكثر حجة قلنا في الجواب عنه ان المراد من السواد الاعظم كل الامة الكر ظ
دون اكثرهم لان ارادة الامة من هذا الحديث يوجب عدم الالتفات الى مخالفة الثلث اذا باقي الاكثر لا ...
لكن لم يذهب اليه احد من العلماء بل بعض ان يكون النصف ذا العصمة ... غير ملتفت اليه
قال الثانية اقول المسئلة الثانية في بيان شرط اخر من شرائط الاجماع وهو انه لا بد للاجماع من سند اي من دليل
او امارة يبتني عليه الاجماع ويستند اليه وانما قلنا ذلك لان الفتوى في الدين بدون دليل وامارة خطاء لكونه

قولا بالتشهي فلو اتفقوا على حكم بدون السند لكانوا مجمعين على الخطاء وذلك يقدح في الاجماع قيل عليه لو كان
الاجماع عن السند فالسند هو الحجة ح فلا للاجماع فاذن لا فايدة قلنا في الجواب عنه لانه ذلك بل يكونان دليلين
لذلك الحكم ... اذن فايدة الاجماع كنفيه عن وجود دليل المسئلة من غيرها بحيث الى معرفته والبحث عن كيفية
دلالته على المدلول قبل الاجماع لعن دليل واقع لانهم صححوا بيع المراضاة اجماعا بلا دليل قلنا في الجواب
لا نم ان الاجماع منعقد في هذه الصورة بلا دليل غايته انه ترك نقل الدليل استكفاء بالاجماع عنه ولا
يلزم من عدم نقل الدليل عدمه قال فرعان اقول هاتان المسئلتان فرعان على ان الاجماع لا ينعقد
الا عن سند الفرع الاول يجوز انعقاد الاجماع عن الامارة كما جاز انعقاده عن الدليل خلافا لمحمد بن
جرير الطبري وطائفة وانما قلنا ذلك لان الامارة مبداء للحكم اي طريق في اثبات الاحكام كالدليل
فجاز ان يصير سندا للاجماع قيل عليه ان الاجماع منعقد على جواز مخالفة الامارة فلو كانت مخالفة الامارة
سند الاجماع لم يجز مخالفتها اذ لو جازت لجازت مخالفة الاجماع لكونه متفرعا عليه لكن لا يجوز مخالفة الاجماع
لما مر قلنا في الجواب ان جواز مخالفة الامارة انما كان قبل انعقاد الاجماع اي قبل ان يصير سندا له اما بعد
ان صارت سندا للاجماع فانعقاد الاجماع على جواز مخالفتها ممنوع قيل اختلف في كون الامارة حجة ام لا
وح لا يمكن ان يصير سندا للمتفق عليه اعني الاجماع لان من لم يعتقد حجيتها من اهل الاجماع لا يقول بمقتضاها
قلنا في الجواب ان ما ذكرتم منقوض بعموم النص وخبر الواحد فانه جاز ان يكون كل منهما سندا للاجماع
بالاتفاق مع ان كلا منهما مما اختلف في حجيته الفرع الثاني ان الاجماع الموافق لحديث لا يجب ان يكون منه اي اذا
كان الاجماع موافقا لمقتضى حديث فلا يجب ان يكون انعقاد ذلك الاجماع من ذلك الحديث خلافا لابي عبد الله
البصري لجواز قيام الادلة الكثيرة على مدلول واحد جائز وح جاز ان يكون ذلك الاجماع من غير ذلك
الحديث بل من حديث اخر قال الثالثة اقول المسئلة الثالثة في بيان ان انقراض عصر المجمعين غير معتبر
في الاجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين منهم الاستاد ابو بكر فورك فانهم قالوا يشترط في انعقاد الاجماع
انقراض عصر المجمعين لان الدليل على حجية الاجماع وهو قوله عم لا تجتمع امتي على الخطاء قام على حجية الاجماع
بدون اشتراط انقراض العصر لانتفاء اجماعهم على الخطاء ولو لحظة واحدة مطلق غير مقيد بانقراض العصر
قيل عليه واتفق الصحابة على منع بيع المستولدة ثم رجع عن ذلك بان عليا سئل عن بيع امهات الاولاد
وقال كان رايي ورأي عمر ان لا يبعن والان رايت بيعهن فقال ابو عبيدة السلماني رايك في الجماعة احب
الينا من رايك وحدك فدل قول ابي عبيدة على ان الاجماع كان حاصلا مع ان عليا خالفه وذلك يدل
على اشتراط انقراض العصر اذ لو لم يشترط لم يجز الرجوع عنه وذلك ظاهر ورد ما ذكر بالمنع من
حصول الاجماع على عدم جواز بيع المستولدة اذ غايته ان يكون موافقا لبعض الصحابة كالظلم
ويدل عليه قوله رايي ورأي عمر وقول ابي عبيدة السلماني رايك في الجماعة لا يدل على الاجماع بل على
الجماعة وبينهما فرق ظ قال الرابعة اقول المسئلة الرابعة في عدم اشتراط التواتر في نقل
الاجماع لا يشترط التواتر في نقل الاجماع بل الاجماع المروي بطريق الاحاد حجة كالمروي بطريق التواتر
لان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما جاز بمعلومه قياسا على السنة وهو المراد
بقوله كالسنة قال الخامسة اقول المسئلة الخامسة في الاجماع الذي يعارضه نص فنقول
اذا تعارض الاجماع نص من كتاب او سنة فلا يخلو من ان يكون احدهما قابلا للتاويل يمكن به الجمع بينهما
او لا فان كان اول التاويل ... ويلزمهما جمعا بين الدليلين كما اذا كان احدهما خاصا والاخر عاما

فاول العام بتخصيصه بانه صار وكان كل منهما خاصا فيحمل احدهما على الحقيقة والاخر
ويحمل على المجاز ولم يترك شيء منهما فلا يلزم الالغاء ولا يلزم التساقط لان رد احدهما وقبول الاخر ترجيح
من غير مرجح قال الكتاب الرابع في القياس اقول الكتاب الرابع من الكتب السبعة
التي يشتمل هذا المختصر عليها في القياس والقياس في اللغة قد يجيء بمعنى التقدير يقال قست الارض
بالقصبة اذا قدرتها بها وقد يجيء بمعنى المساواة يقال قاس النعل بالنعل اذا حاذاه فساواه
وتقدير الشيء بالشيء وتسويته به يقتضي امرين فان قلت لو كان القياس في اللغة ما ذكرتم لوجب
ان يتعدى بالباء كما في مستشهديكم لكنه يتعدى بعلى اذ يقال قاس الفرع على الاصل ولا يقال قاس
الفرع بالاصل قلت الاصل فيه ان يتعدى بالباء لكن لما استعمل في الشرع قاس عليه ليدل على
ان استعمال الصلة للتضمين وفي الاصطلاح عبارة عن اثبات مثل حكم معلوم في معلوم اخر
لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت فقولنا اثبات حكم المراد من الاثبات القدر المشترك بين العلم
والظن والاعتقاد مع معنى انه قد يكون اثباتا علما وظنا او اعتقادا ومن الحكم القدر المشترك
بين الايجاب والسلب واما المثل فتصوره بديهي لان كل عاقل يحكم بان حرارة النار مثلها او ليست
وهو موقوف على تصور المثل فيكون بديهيا وفيه نظر المشهور والمراد بالمعلوم متعلق العلم والظن
والاعتقاد فان الفقهاء يطلقون المعلوم عليه وقولنا عند المثبت ليدخل فيه القياس الصحيح
وهو ما يكون الجامع فيه علة للحكم في الواقع والقياس الفاسد وهو ما يكون الجامع علة للحكم في
نظر القايس دون الواقع وهذا التعريف اولى من التعريف الذي ذكره ابو الحسين البصري وهو
الامام وهو ان القياس تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد لانه ادخل
لفظ المثل لان تحصيل عين حكم الاصل في الفرع متعذر بخلاف تحصيل مثله واورد مكان الاصل
والفرع المعلوم بلا يلزم الدور ويشمل ما يكون موجودا او معدوما واورد المثبت بدل المجتهد
ليعم المفتي والمجتهد فان قيل هذا الحد غير جامع لخروج قياس العكس وخروج التلازم والقياس الاقتراني
عنه اما خروج قياس العكس عنه فلانه استرط فيه القياس اثبات الحكم لكن الحكم فيه غير مماثلين
فيه لكونه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم في معلوم اخر لافتراقهما في علة الحكم كما في قولنا لو لم
يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب فيه بالنذر كالصلوة فانها لما لم تكن شرطا في صحة الاعتكاف
لم تجب فيه بالنذر فالمطلوب في الفرع اثبات كون الصوم شرطا لصحة الاعتكاف الثابت في الاصل
نفي كون الصلوة شرطا له فحكم الفرع ليس مثلا لحكم الاصل بل نقيض له والمعنى ايضا فيفترقا في علة الحكم
لان العلة التي لاجلها لم تكن الصلوة شرطا في الاعتكاف انها لم تكن شرطا فيه حالة النذر وهذه
العلة غير موجودة في الفرع لانه شرط في الاعتكاف حالة النذر واما خروج قياس التلازم
وهو القياس الاستثنائي وخروج القياس الاقتراني عنه فظ قلنا في الجواب عنه ان ما سميتموه قياس
العكس هو بالحقيقة قياس تلازم والقياس بيان الملازمة اذ حاصله يرجع الى انه لو لم يكن
شرطا لصحة الاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم بيان الملازمة هو
ان ما لا يكون شرطا للشيء لا يصير شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف
لم تصر شرطا له بالنذر فهذا قياس الطرد لا قياس العكس وله تماثل بين الحكمين حاصل على تقدير
عدم شرطية الصوم ثم تكون المثل المأخوذ في تعريف القياس اعم من المثل في الواقع او على التقدير فهذا
ما قرره الامام في المحصول

واما الامدي فقد اجاب عنه في الاحكام بان المحدود انما هو قياس الطرد لا قياس العكس فلا ينتقض الحد
بخروج قياس العكس عنه لكون القياس لفظا مشتركا بينهما فانه لو جرت العين الباصرة بخروج
الاستبصار العين الجارية المخالفة لها في حدها وان اشتركا في الاسم واما النقض بخروج قياس التلازم والقياس
الاقتراني عن هذا الحد فلا يضرنا اذ المحدود هو القياس باصطلاح الاصوليين ونحن لا نسميهما قياسا
في الاصطلاح وانما اطلق لفظ القياس عليهما في عرف المنطقيين اذ القياس في عرفهم قول مؤلف من اقوال
متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر وما سماه الاصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا قال وفيه بابان
اقول وفي هذا الكتاب بابان لان الكلام اما ان يكون في بيان حجيته او في بيان اركانه فافرد لكل منهما بابا
ولو قدم بيان الاركان على بيان الحجية لكان انسب اذ بيان ماهية الشيء اولى بالتقديم من بيان احكامه اذا
عرفت هذا فنقول الباب الاول في بيان ان القياس المعرف بالتعريف المذكور حجة في الشرع فنقول المختار
انه يجب العمل بالقياس شرعا وقال القفال من الاشاعرة وابو الحسين البصري من المعتزلة يجب العمل به
عقلا كما وجب سمعا وقال القاشاني والنهرواني لو كانت العلة منصوصة صريحا او ايماء او كان الفرع بالحكم اولى
من الاصل به كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف يعمل بالقياس والا فلا وداود انكر التعبد بالقياس في الاحكام
الكلية التي يمكن التنصيص عليها واحال الشيعة العمل بالقياس مطلقا اي في جميع الشرائع واحاله النظام في
شرعنا وقال جرى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس واستدل
اصحاب المصنف وهم الاشاعرة على ان العمل بالقياس واجب شرعا بوجوه اربعة الكتاب والسنة والاجماع و
المعقول وانما انحصرت ادلة هذه المسئلة في هذه الاربعة لان الدليل اما ان يكون معقولا او منقولا والمنقول
اربع كما عرفت في صدر الكتاب لكن لما لم يمكن اثبات القياس بالقياس لامتناع اثبات الشيء بنفسه انحصرت الادلة
الشرعية في اثبات هذه المسئلة في الثلاثة الباقية فحينئذ انحصرت الادلة الدالة على هذه المسئلة في الاربعة المذكورة
الوجه الاول التمسك بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه التمسك به ان القياس مجاوزة عن
حكم الاصل الى حكم الفرع وذلك ظاهر والمجاوزة عن شيء الى غيره اعتبار لانه مشتق من العبور والعبور حقيقة
في المجاوزة بالنقل والاستعمال اما النقل فمذكور في كتب اللغة واما الاستعمال فلانه يقال عبرت النهر اي جاوزته ويقال
للمعبر الذي هو موضع العبور عليه مجاز والعبرة الدمعة التي جاوزت الجفن وعبر الى ما يلائمها فالقياس اعتبار
والاعتبار مأمور به في قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان قوله اعتبروا امر بالاعتبار فالقياس مأمور به واذا
كان مأمورا به كان واجبا لما ثبت ان الامر للوجوب فيكون حجة وهو المطلوب فان قلت المدعى كون القياس حجة وجوب
العمل به الذي لم يلزم من هذا الدليل لا وجوبه الذي لزم منه قلت لا فرق بينهما اذ وجوب القياس عبارة عن
وجوب اثبات الاحكام الشرعية في بعض الصور لاشتراكها لبعض الصور في عللها ولا معنى لوجوب العمل به الا هذا
فلا فرق بينهما فان قيل قولكم ان المراد من الاعتبار حقيقة في المجاوزة ممنوع اذ لا يقال للقايس في الاحكام الشرعية
انه معتبر بل هو الاتعاظ كما في قوله تعالى ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار وفي قوله السعيد من اعتبر بغيره سلمنا
انه حقيقة في المجاوزة لكن شرط حمل اللفظ على حقيقته عدم المانع منه وههنا وجد المانع من الحمل على الحقيقة وهو
عدم تناسب اخر الاية صدرها فانه لو حمل على المجاوزة هي القياس صار معنى الاية هكذا يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة بالبر وهو كلام ركيك لا يليق بالشارع النكلم به واذا وجد المانع لم يحمل عليها بل حمل على
الاتعاظ لكونه مناسبا لسياق الاية قلنا في الجواب عنه المراد من الاعتبار في الاية القدر المشترك بين القياس والاتعاظ
وهو نفس المجاوزة اذ الاتعاظ ايضا مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه لما بينا ان الاعتبار حقيقة فيها وح لا يلزم عدم تناسب الاية

صدرها فان قيل سلمنا ان المراد من الاعتبار المذكور في الاية نفس المجاوزة التي هي قدر مشترك بين القياس و[illegible]
اسم في بيانه فان القدر المشترك بينهما كلي وكل من الاتعاظ والقياس جزئي له والدال على الكلي لا يكون دالا على الجزئي
اذ العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات الثلث كما بين في موضعه فلا يتم مطلوبكم قلنا في الجواب عنه سلمنا ان
ان الدال على الكلي من حيث هو دال عليه لا يدل على الجزئي لكن لم لا يجوز ان يدل عليه لقرينة يلحقه كما في هذه الصورة فان
الاعتبار الدال على المجاوزة ههنا دال على جميع الجزئيات لقرينة لحوق العموم به وهو جواز الاستثناء فان جواز الاستثناء
دليل العموم كما مر والقياس من جملة الجزئيات لما عرفت فيكون دالا عليه قال الخنجي ولقائل ان يمنع هذا الجواب بان
صحة الاستثناء مشروط بثبوت كون الامر بالماهية امرا بجزئياته وللخصم ان يمنع صحة الاستثناء ما لم يثبت ان الامر
به امر بالجزئيات والجواب عنه ان صحة الاستثناء ظاهرة في هذه الصورة اذ لو قال اعتبروا الا الاعتبار الفلاني لا يخطأ
لغة وصحة الاستثناء معيار العموم لما ثبت في باب العموم ولا حاجة الى ثبوت كون الامر بالماهية امرا بالجزئيات اذ معنى
كون صحة الاستثناء معيار العموم هو انا اذا ترددنا في عموم لفظ يعتبر فيه الاستثناء فاذا صح منه علمنا عمومه والا
فلا فالعلم بصحة الاستثناء يكفي في العلم بالعموم فان قيل ما ذكرتم من الدلالة على ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة وكونها
مأخوذة من المشتقات التي لا يفيد اليقين ظنية ودلالتها على القياس علمية فلا يجوز اثباتها قلنا في الجواب عنه ان المسئلة
وان كانت علمية لكن المقصود منه العلم بوجوب العمل فيكفي الظن منها لما عرفت مرارا من انه وسيلة الى العلم بوجوب
العمل قال الثاني قصة معاذ اقول الوجه الثاني من الوجوه الاربعة التمسك بالسنة وهو خبر مشهور روي
انه عم لما بعث معاذا وابا موسى الاشعري رض الى اليمن فقال لهما بم تقضيان فقالا اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس
الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا به فقال اصبتما فصوبهما الرسول في العمل بالقياس وتصويب الرسول اياهما
في العمل به دليل على كونه حجة وفيه نظر فان ما ذكرتم من التصويب انما يدل على جواز العمل بالقياس لا على وجوبه
وانتم في بيان ذلك فان قيل ما ذكرتم من العمل انما كان جائزا في حيوة النبي قبل استقرار الشرع وكمال الدين اذ لم
يكن النصوص ع وافية بجميع الاحكام واما بعد كمال الدين ونزول قوله تع اكملت لكم دينكم فالعمل بالقياس محظور
لوجود النص على جميع الاحكام لان الدين انما يكون كاملا ان لو بين جميع الفروع ما يحتاج اليه قلنا في الجواب
عنه ان المراد بكمال الدين تتميم اصول مسائل الدين لا بيان جميع الفروع لعدم النص على جميع الفروع
قال الثالث انكر ابا بكر اقول الوجه الثالث من الوجوه الاربعة الدالة على حجية القياس التمسك بالاجماع
وتقريره ان العمل بالقياس مجمع عليه فيكون حجة اما بيان انه مجمع عليه فلان علماء الصحابة مثل ابي
بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس رض عملوا بالقياس وقالوا به ولم ينكر عليهم الاخرون في ذلك وكل ما كان
كذلك كان مجمعا عليه فالقياس مجمع عليه اما ان علماء الصحابة قالوا به فلان ابا بكر رض قال بالرأي لانه قال
في الكلالة اقول برأيي الكلالة ما عدا الوالد والولد وكل من قال بالرأي قال بالقياس لان الرأي هو القياس
اجماعا فكان ابو بكر قائلا بالقياس وان عمر رض امر ابا موسى الاشعري في عهده بالقياس لما روي عنه
انه كتب في رسالته المشهورة اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك وهذا صريح في القول بالقياس
ونقل عنه انه قال في الجد اقضي برأيي وقد عرفت ان الرأي هو القياس وان عثمان رض قال لعمر في بعض
الاحكام ان اتبعت رأيك فرأيك سديد وان تتبع رأي من قبلك فنعم الرأي وان عليا رض قال اجتمع رأيي ورأي
عمر في ام الولد على ان لا تباع وقد رأيت الان بيعهن وان ابن عباس رض قاس الجد على ابن الابن في حجب الاخوة
وانكر على زيد بن ثابت قوله الجد لا يحجب الاخوة فقال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا
يجعل اب الاب ابا اذ ليس مراده التسمية فان الجد لا يسمى لغة ابا بل الحد بابن الابن في الحجب وذلك هو القياس

اصبتما

وفي هذا السطر نظر لانه لا قائل بالفصل فان من قال بالجواز قال بالوجوب ه

واما عدم

واما عدم انكار القياس عليهم فلان هؤلاء القائلين بالقياس والرأي في هذه المسائل من عظماء علماء الصحابة
والقياس اصل عظيم في الشرع نفيا واثباتا فلو انكره احد منهم لنقل ذلك الانكار الينا لانهم نقلوا الاختلاف في الفروع
كما ضبطناه في الجد مع الاخوة فالاختلاف في الاصول العظيمة اولى بالنقل وحيث لم ينقل الينا علم انه لم يوجد فثبت
ان علماء الصحابة قالوا بالقياس ولم ينكر احد عليهم واما ان كل ما كان كذلك فكان مجمعا عليه فلان عدم انكارهم
دال على انعقاد اجماعهم على صحة العمل به لان سكوت الصحابة الذين كانوا ينقادون للحق ولا يمنعهم عنه
رغبة ولا رهبة عن الانكار دليل على انهم رضوا به واذا كان العمل بالقياس مجمعا عليه كان القياس
حجة وهو المطلوب فان قيل هؤلاء العلماء من الصحابة الذين نقلتم عنهم العمل بالقياس فقد ذموا الرأي
والقياس ايضا ونقل ذلك الذم الينا اما ذم الرأي فلما روي عن ابي بكر رض انه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء
يظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي وعن عمر رض انه قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا واما ذم القياس فلما روي عن عمر رض انه قال
اياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وعنه ايضا انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما
في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما فاقض بما اجمع عليه اهل
العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وعن عثمان وعلي انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن
الخف اولى من ظاهره وعن ابن عباس انه قال يذهب قراؤكم وخياركم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور
برأيهم وعنه ايضا انه قال اذا احللتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وعنه انه قال
اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وكذا روي عن غيرهم انكاره كما روي عن ابن عمر انه قال
السنة ما سنه رسول الله لا تجعلوا الرأي سنة فثبت بهذه الروايات تصريح الصحابة بانكار الرأي والقياس فلا يكون
العمل بالقياس مجمعا عليه قلنا في الجواب عنه مجملا ان هؤلاء الذين نقل عنهم الذم قالوا بالعمل كما صرح في
الاعتراض ع فلا بد من التوفيق بين النقلين بان يقال انما انكروا العمل بالقياس حيث فقد شرائطه وقالوا به
حيث استجمع الشرائط المعتبرة وفي الجواب عنه مفصلا ان المراد من قول ابي بكر رض اي سماء يظلني تفسير
القرآن بالرأي الذي هو منهي عنه لقوله في كتاب الله اذ لا مجال للعقل فيه بخلاف الفروع ومن قول عمر اياكم
واصحاب الرأي ذم من ترك الاحاديث وعمل بالقياس ولا شك ان العمل به مشروط بعدم النصوص ومن قوله
اياكم والمكايلة المقايسة والتخمين في قدر المبيع كما في المرابحة لا القياس مطلقا وكتابه الى شريح ليس نصا في ذم
القياس ومن قول عثمان وعلي انه لو كان جميع الدين بالقياس والمراد منه التنبيه على انه ليس كل ما ثبت به
السنن على مقتضى القياس ومن قول ابن عباس يذهب قراؤكم الخ الرأي المجرد عن اعتبار الشرع ومن
قوله اياكم والمقاييس عدم جواز القياس في اصول الدين كاثبات الواجب بدليل قوله انما عبدت الشمس والقمر
بالمقاييس دون الفروع ومن قول ابن عمر ذم من ترك السنة راسا وجعل الرأي ملاكا لامر الدين والحق
ترجيح الروايات المقتضية للذم على الروايات الموجبة للعمل لان انكارهم فيها صريح وقولهم به ليس بصريح
قال الرابع اقول الوجه الرابع من الوجوه الدالة على حجية القياس التمسك بالدليل المعقول
وتقريره انا سنبين في الباب الثاني من هذا الكتاب ان القياس لا بد له من اصل ومن علة موجودة فيه
يضاف حكمه اليها ومن فرع يوجد فيه علة حكم الاصل فنقول القياس يفيد ظن تعليل الحكم في الاصل بعلة توجد
في الفرع لوجود ما ظن علية فيه وح يلزم الجزم بثبوت الحكم في الفرع لان حكم الفرع اذا كان مظنونا كان نقيضه
وهو عدم الحكم فيه موهوما والنقيضان لا يمكن العمل بهما والا اجتمعا ولا الترك لهما والا ارتفعا والعمل بالمرجوح دون الراجح
ممتنع قطعا

الموهوم مع وجود الراجح وهو الظن موجود فيه ممتنع اذ ليس من شان العاقل ذلك فتعين العمل بالظن لوجود
الحكم فيه الراجح على وهم عدمه وهو المطلوب فان قيل لو كان العمل بالظن واجبا لوجب على القاضي العمل بقول شاهد
واحد في غير الزنا وشاهدين فيه اذا غلب على الظن صدقه او صدقهما وعلى من ظن صدق المتنبي تصديقه قلنا في الجواب
عنه ان المدعى هو ان العمل بالظن فيما لا يقتضي القاطع خلافه واجب كالقياس وما ذكرتم من الصور فالقاطع يدل
على عدم جواز العمل فيها فلا يرد نقضا قال احتجوا اقول احتج القائل بعدم حجية القياس في الشرع على بطلانه
بوجوه ستة الكتاب والسنة والاجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول البحت والمركب من المعقول والمنقول والحصر فيها
ظ لان الدليل على عدم حجية القياس اما ان يكون نقليا صرفا او عقليا صرفا او مركبا منهما والاول اما ان يكون كتابا
او سنة او اجماعا والاجماع انما يعتبر ان لو امكن معرفة اهل الاجماع وما يمكن معرفتهم الا طائفتان اهل بيت النبي
واصحابه لكون غيرهم منتشرين في مشارق الارض ومغاربها فلا يمكن معرفتهم كما عرفت في الحصر ادلة القياس السنة
الوجه الاول التمسك بالكتاب واورد المصنف منها ايات خمس الاول قوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله يدل على
ان العمل بالقياس منهي عنه لكونه تقديما بين يدي الله ورسوله الثاني قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
يدل ايضا على عدم جواز العمل بالقياس لان العمل به قول بالظن الذي هو غير العلم فيكون قولا بما لا نعلم الثالث
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والتقريب فيها كما في الثاني الرابع قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
يدل على اشتمال القران على جميع الاحكام الشرعية فنقول الحكم الثابت بالقياس ان دل عليه الكتاب كان ثابتا
بالكتاب لا بالقياس وان لم يدل عليه لم يكن حكما شرعيا فلا يكون القياس الدال عليه حجة شرعية الخامس
قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا دل على ان مقتضى القياس ليس بحق لما عرفت ان العمل بالقياس عمل
بالظن فلو كان مقتضاه حقا لكان الظن مغنيا عن الحق شيئا والاية تنفيه قلنا في الجواب عن جميع هذه
الايات ان الحكم الحاصل من القياس مقطوع والظن انما وقع في طريقه كما مر في اول الكتاب وفيه نظر فان هذا
الجواب لا يدفع مقتضى الاية الاولى والرابعة وذلك لان الاولى ان يقال في الجواب عن التمسك بالاية الاولى انا لا نسلم
ان العمل بالقياس تقديم بين يدي الله ورسوله وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن القياس معتبرا مامورا به لكنه
معتبر مامور به لما بينا فلا يلزم ذلك وعن التمسك بالاية الرابعة ان المراد بالكتاب المبين
هو اللوح المحفوظ لا القران وان سلم انه القران لكنه غير باق على عمومه بدليل انه غير مشتمل على جميع الاحكام
الفرعية غير المحصورة والقضايا الهندسية والمباحث الرياضية وغيرها قال الثاني قوله اقول
الوجه الثاني من الوجوه الستة التمسك بالسنة وهو قوله تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة
بالقياس فاذا فعلوا فقد ضلوا واضلوا فانه يدل على ان العمل بالقياس ضلال فلا يجوز الوجه الثالث التمسك
باجماع الصحابة وتقريره ان بعض الصحابة ذم العمل بالقياس لما مر ولم ينكر عليه احد اذ لم يظهر من احد منهم الانكار
على ذلك فيكون اجماعا منهم على عدم جواز العمل به قلنا في الجواب عن هذين الوجهين انهما معارضان بمثلهما
اي الخبر بالخبر والاجماع بالاجماع فان خبر معاذ دال على جواز العمل بالقياس وعمل بعض الصحابة من غير ظهور
انكار اجماع منهم على جواز العمل به واذا كانا معارضين فيجب التوفيق قال الرابع اقول الوجه الرابع التمسك
باجماع العترة وتقريره ان الامامية نقلوا انكار القياس عن العترة فيكون اجماعا منهم على ذلك واجماعهم حجة
لما مر في باب الاجماع قلنا في الجواب عنه لا نم حجية اجماع العترة ولو سلم فمعارض بنقل الزيدية عن العترة جواز العمل به
وفيه نظر فانا كما نعلم بعد مخالطة اصحاب النقل ان مذهب ابي حنيفة والشافعي ومالك القول بالقياس
فكذا نعلم ان مذهب اهل البيت كالباقر والصادق وغيرهما من الائمة انكار القياس قال الخامس اقول

(هامش: بين م — المحفوظ)

الوجه الخامس التمسك بالمركب من المعقول والكتاب وتقريره العمل بالقياس يؤدي الى الخلاف فالمنازعة لكونه
اتباع الامارة والمقتضي للمنازعة والاختلاف والمنازعة منهية لقوله تعالى ولا تنازعوا فالمؤدي اليه كذلك قلنا
في الجواب عنه ان الاية الناهية عن النزاع مختصة بالاختلاف في الاداء والحروب بدليل سياق الاية وفي الاحكام الشرعية
لان الاختلاف فيها غير منهي بل مندوب لقوله عم اختلاف امتي رحمة قال السادس اقول الوجه السادس
التمسك بالمعقول البحت الخالص وتقريره ان مبنى القياس على الجمع في الحكم بين المتماثلين لاشتراكهما في المصلحة الموجبة
له وعلى الفرق في الحكم بين المختلفين في المصلحة وعلى كون علة الاصل مستلزمة لحكمه حيث كانت في القياس
الخفي الجلي وعلى كون الحكم في الفرع اولى من الاصل في القياس الجلي حيث يكون استلزام العلة الحكم في الفرع
اظهر من استلزامها الحكم في الاصل والشرع لم يعتبر هذه المعاني لان الشارع فصل بين الازمنة في الاحكام
لانه فضل ليلة القدر على سائر الليالي وبين الامكنة كذلك لانه فضل الكعبة على سائر الاماكن وبين الصلوات الفرض
فانه نصف الرباعية دون غيرها والازمنة والامكنة والصلوات متماثلات فلم يجمع بين المتماثلات بل فرق
بينهما وجمع بين الماء والتراب في التطهير وهما مختلفان لان الماء منظف والتراب مشوه فلم يفرق بينهما واوجب
التعفف على الحرة الشوهاء ولم يوجبه على الامة الحسناء مع ان علة التعفف موجودة في صورة الامة الحسناء
وكذلك قطع سارق المال القليل ولم يقطع غاصب المال الكثير مع ان تلك العلة موجودة في الغصب فلم يعتبر
استلزام العلة الحكم وجلد بقذف الزنا وشرط في اثباته شهادة اربع دون الكفر الذي هو اغلظ منه اذ لا يجلد
بالقذف به ولا يشترط في اثباته شهادة اربع فلم يعتبر الاولوية القياس واذا ثبت عدم اعتبار هذه المعاني
في الشرع ثبت عدم اعتبار القياس شرعا لان عدم اعتبارها ينافي القياس قلنا في الجواب عنه ان القياس
انما يسوغ في الشرع حيث عرف المعنى المشترك الموجب للقياس وهذه الصور مما لم يعرف فيه المعنى المشترك الموجب
للقياس فلا يرد نقضا فان الصور التي فصل الشارع بينها جاز ان يكون ما لا اشتراك بينها في العلة المعتبرة شرعا
المقتضية للاشتراك في الحكم والصور التي جمع بينها ما اشتركت في العلة المعتبرة وتخلف الحكم عن العلة المعتبرة
ممنوع لانه ربما لم يعرف ما هو العلة المعتبرة وظن غير العلة المعتبرة علة معتبرة قال الثانية اقول
المسألة الثانية في ان تنصيص الشارع على علة الحكم هل يفيد الامر بالقياس ام لا فنقول قال النظام وابو الحسين
البصري وبعض الفقهاء ان تنصيص الشارع على علة الحكم امر منه بالقياس سواء كانت العلة علة للفعل
او الترك على معنى ان ذلك يكفي في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص وان لم يرد ما يوجب التعبد بالقياس
وقال اكثر المتاخرين انه لا يفيد ذلك مطلقا وهو المختار وفرق ابو عبد الله بين الفعل والترك فقال ان كان النص
على علة الحكم بان كانت علة لوجوب الفعل او ندبيته لم يكن امرا بالقياس فلا يكفي ذكرها في ايجاب الفعل او ندبيته
اين وجدت وان كان النص على علة الترك بان كانت علة للتحريم كان امرا بالقياس فيكفي في تحريم الفعل اين وجدت
لنا على المختار وهو ان التنصيص بالعلة ليس امرا بالقياس مطلقا ان التنصيص على علة التحريم ليس امرا بالقياس
لان الشارع اذا قال حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون علة التحريم من الاسكار مطلقا فيثبت التحريم
في كل ما يسكر ويكون امرا بالقياس كما هو مذهبكم ويحتمل ان يكون علة اسكار الخمر بحيث يكون كونه مضافا
الى الخمر معتبرا في العلة فلا يثبت به التحريم في كل ما يسكر فلم يكن امرا بالقياس لامتناع التعدية واذا احتمل
كلاهما امتنع الجزم بالامر بالقياس لم يكن في غيره اعني علة الفعل لعدم القائل بالفصل وهو المط فان قيل
احتمال الثاني ساقط بحسب العرف اذ الاغلب على الظن عرفا عدم التقييد بالمحل الذي نص على علته بدليل ان
الاب اذا قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة فانها سم اقتضى العرف منعه عن كل حشيشة يكون سما ولم يقتض تخصيص

(هامش: بالاختلاف)

المنع بتلك الحيثية فاذا ثبت سقوط التقييد في العرف ثبت سقوطه في الشرع لقوله عم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند
الله حسن واذا كان ساقطا شرعا كانت العلة هي الاسكار مطلق وكان امرا بالقياس كما هو مذهبنا وهو
المطلوب قلنا في الجواب عنه سلمنا ان التقييد ساقط شرعا لكن لا يلزم من مجرد التنصيص على العلة الامر
بالقياس ما لم يدل دليل على وجوب الحاق الفرع بالاصل للاشتراك في العلة اعني الدليل الدال على وجوب العمل
بالقياس فلا يلزم مطلوبكم فان قيل ما ذكرتم من المثال ليس من صور التنصيص على العلة لان الاولى
ان يقال في التنصيص بصورة التنصيص على العلة ان ~~الاسكار~~ مثل ان تقول علة الحرمة الاسكار اذ ح يندفع
هذه الاحتمال و ح يكون امرا بالقياس قلنا في الجواب عنه انه لو قال بهذه الصيغة لم يكن ايضا امرا بالقياس
لان هذه الصيغة لثبوت الحرمة في جميع صور الاسكار بالنص دون القياس اما ثبوتها بالنص فلان النص دل
على علية الاسكار من حيث هو والعلم بعلية الاسكار يقتضي العلم بثبوت الحرمة في جميع صور وجوده فيكون
النص مقتضيا لثبوت الحرمة في جميع صور وجوده وهو المطلوب واما عدم ثبوتها بالقياس فلان الحكم
لما ثبت في جميع صور وجوده بالنص لم يكن ثابتا بالقياس لامتناعه ح اذ القياس يقتضي ثبوت الحكم في الفرع
بغير النص المثبت لحكم الاصل لما سيجيء في الفصل الثاني من هذا الكتاب وههنا ثبت الحكم في جميع الصور بالنص
فامتنع القياس واذا امتنع القياس امتنع الامر به واستدل للفرق بين الفعل والترك بان من ترك اكل
رمانة لحموضتها وجب ان يترك كل رمانة حامضة ومن اكل رمانة لحموضتها لا يجب عليه ان يأكل كل رمانة حامضة واجيب عنه بان الترك
ربما كان للحموضة المخصوصة بهذه الرمانة فلا يلزم منه ترك سائر الرمانات وان اكل هذه الرمانة المخصوصة
جاز ان يكون لحموضتها مع ميل الطبيعة اليها وقيام الاشتهاء الصادق وخلاء المعدة عن غيرها فلا يوجب اكل
سائر الرمانات لان هذه القيود بأسرها لم يوجد في غيرها واعلم ان في تحرير البحث في هذه المسئلة وتمييزه
خبطا اما في التحرير فلان النظام لما كان ممن احال القياس كيف يقول التنصيص على العلة امر بالقياس بل
مراد النظام من ذكر التنصيص على علة الحكم من حيث هي كاف في العلم بثبوت الحكم بها في غير محل الحكم المنصوص
وهذا كلام حق لكنه اثبات للحكم في جميع محالها بالنص لا بالقياس لما عرفت واما تمييزه فلانه لا حاجة الى هذه النظر
بل مراد يكفي في ابطال كون التنصيص بالعلة امرا بالقياس ان يقال ان الشارع ان نص على علة الحكم من حيث هي كان الحكم
ثابتا في جميع محالها بالنص دون القياس كما مر وان نص عليها بحيث يكون للتقييد بالمحل مدخل في العلية لم يثبت القياس
لامتناع تعديته واياما كان لم يكن امرا بالقياس وهو المطلوب قال الثالثة في اقسام القياس اقول المسئلة الثالثة
في بيان اقسام القياس فنقول القياس اما قطعي وهو القياس الذي قطع بعلة الحكم في الاصل فقطع بوجودها
في الفرع او علم احدهما وظن الاخر فظن منهما وجود الحكم في الفرع اذا عرفت هذا فنقول القياس ان كان يقينيا
يمتنع ان يكون حكم الفرع اقوى من حكم الاصل اذ لا درجة للاعتقاد اقوى من اليقين وان كان ظنيا فلا يمتنع ذلك بل
جاز ان يكون الحكم في الفرع اولى من الحكم في الاصل اي يكون استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع اظهر من استلزامها
لحكم الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فان استلزام وجوب احترام الوالدين حرمة ضربه اظهر
من استلزامه لحرمة التأفيف وجاز ان يكون ثبوت الحكم في الفرع مساويا لثبوته في الاصل بمعنى ان استلزام
العلة الجامعة لحكم الفرع يكون مساويا في الظهور لاستلزامها لحكم الاصل كقياس الامة على العبد في سراية العتق
اذا اعتق الموسر البعض فان المشترك بينهما تشوف الشارع بالعتق وليس استلزامه لاحدهما اظهر
من استلزامه للاخر وجاز ان يكون حكم الفرع ادون من حكم الاصل اي يكون استلزام العلة المشتركة لحكم الفرع
اخفى من استلزامه لحكم الاصل كقياس البطيخ على البر في الربوا لان علة الربوا في المطعومات هو الطعم والاقتيات

علم علة الحكم في الاصل وعلم وجودها في الفرع فيعلم منهما ثبوت الحكم في الفرع واما ظني وهو القياس الذي صح

وسوى البر الكرخي حامض البطيخ وقال الحنفي في تعليله بهذه العبارة اذ يحتمل ان يكون العلة غير الطعم كما ذهب اليه مالك
من ان العلة هي القوت فلا يكون حكم الربوية في السفرجل ثابتا على هذا التقدير فلذلك كان الحكم في الفرع ادون وفيه نظر
لان ما قرره يقتضي عدم الحكم في الفرع لا كون الحكم فيه ادون واعلم ان لفظ الكتاب فيكون مشعر
بان اولوية الحكم في الفرع من الحكم في الاصل على المعنى المذكور مختصة بالقياس الظني وليس كذلك اذ جاز ذلك
في القياس اليقيني ايضا لكون اليقينيات ربما تتفاوت في الظهور والخفاء فان قيل على مثال ما يكون الحكم في الفرع
اولى من الحكم في الاصل ان تحريم التأفيف يدل عرفا على تحريم انواع الاذى التي منها الضرب لان المنع من التأفيف
منقول بالعرف عن وضعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى واذا كان كذلك كان تحريم الضرب مستفادا
من النص عرفا لا من القياس قلنا في الجواب عنه هذا النقل غير صحيح اذ يكذبه قول الملك للجلاد اقتل فلانا فلا
يستخف به فانه نفي الاستخفاف مع ان تحريم الضرب مستفاد من القياس لا من النص وفيه نظر لان حاصل هذا القول
لا ينافي ذلك النقل بل لو قال ليكذب به قول الملك للجلاد اقتله ولا تقل له اف لكان صحيحا ولذلك قال فان قيل لو كان حرمة
الضرب مستفادة من القياس على حرمة التأفيف لوجب ان لا يقول بحرمة الضرب من ينكر القياس وهو ظ لكن
اللازم منتف لكون حرمة الضرب متفقا عليه عند القائل بالقياس وعند منكره قلنا في الجواب عنه ان حرمة الضرب
مستفادة من القياس وانما قال بها منكر القياس لان القياس الذي استفيد منه حرمة الضرب قياس
جلي والقياس الجلي لم ينكره احد وفيه نظر لما مر في صدر باب القياس فان من ينكر اصل القياس كيف يقول
بالقياس الجلي فان قيل نفي الادنى يدل على نفي الاعلى عرفا كما في قولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل عرفا
على انه لا يملك دينارا ولا زيادة من دينار وكما في قولهم فلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا فانه يدل عرفا على انه لا يملك
شيئا واذا كان نفي الادنى دالا على نفي الاعلى كان تحريم التأفيف دالا على تحريم الضرب عرفا فكان تحريم الضرب مستفادا
من الاية لا من القياس قلنا في الجواب عنه ان تحريم الضرب مستفاد من القياس وقد مر واما قولهم
فلان لا يملك حبة فانما يدل على انه لا يملك دينارا او درهما لكون الحبة جزءا من الدينار والدرهم ونفي الجزء يستلزم
نفي الكل بخلاف التأفيف فانه ليس جزء الضرب فظهر الفرق بينهما واما قولهم فلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا
فانما يدل بحسب العرف على انه لا يملك شيئا لضرورة وهي ان النقير عبارة عن النقرة التي في ظهر النواة
والقطمير عما في شق النواة كما ذكر في المحصول او عن القشرة الرقيقة التي عليها كما في الصحاح ولا يمكن حملها
على الحقيقة فنقل في العرف لضرورة امتناع الحمل على الحقيقة الى عدم تملك شيء وهذه الضرورة منتفية
في التأفيف لكونه محمولا على الحقيقة فظهر الفرق قال الرابعة اقول المسئلة الرابعة في بيان ما يجري فيه
القياس وما لا يجري فيه فنقول القياس يجري في جميع الشرعيات ويجوز التمسك به فيها حتى في الحدود
كقولنا اللواط فاحشة يجب الحد على اللائط قياسا على الزاني والجامع بينهما ادخال فرج في فرج محرم شرعا
قصدا وحتى في الكفارات كقول الحنفية يجب الكفارة بالافطار بالاكل قياسا على الافطار بالوقاع هكذا
نقله الامام في المحصول عن الشافعي رضه وذكره من مناقضات الحنفية ولكن الحنفية يقولون انما نقول بوجوب
الكفارة بالافطار بالاكل والشرب لعموم قوله عم من افطر في نهار رمضان فعليه ما على المظاهر لا للقياس
فلا مناقضة في كلامهم وانما يجري في الحدود والكفارات وسائر الشرعيات لعموم الدلائل الدالة على جواز العمل
بالقياس نحو قوله تعالى فاعتبروا فانه عام وكقول معاذ اجتهد وتصويب الرسول اياه فان كلا منهما مطلق
وانما خص الحدود والكفارات بالذكر لان الحنفية منعوا جريانه فيهما لان القياس يحتمل الشبهة لعدم افادته
القطع والحدود عقوبات والكفارات فيها شائبة العقوبة فيجب ان يدرء بالشبهة لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات

موضوع

نفي ح

واذا وجب درؤ الحدود والكفارات بالقياس لا يمكن اثباتها به فلا يجرى القياس فيها واجيب بان عدم افادة
القياس لا يجدى شيئا لهم دلالته للحدود والا لما ثبت بخبر الواحد لعدم افادته العلم وقد اتفقوا على جواز اثباتها به
والقياس يجرى في العقليات عند اكثر المتكلمين ويسمونه الحاق الغايب بالشاهد وقالوا لا بد من جامع
عقلى وهو اربع عندهم العلة كقولهم عالمية الغايب معللة بالعلم قياسا على الشاهد والحد كقولك انما يكون
العالم عالما من له العلم قياسا على الشاهد والشرط كقولك العلم في الغايب مشروط بالحيوة قياسا على الشاهد
والدليل كقولك اتقان الافعال واحكامها دال على اراده الفاعل وعلمه في الغايب قياسا على الشاهد والمأخوذ (?)
القياس فيها اذ القياس قد يكون يقينيا مفيدا لليقين في ذلك يستدل به في العقليات وكذا القياس يجرى
في اللغات عند اكثر علماء العربية كالمازنى وابى على الفارسى اذا ظن علة التسمية كما يقولون عصير العنب انما سمى
خمرا للشدة المطربة التى تخامر العقل اذ تسميته بالخمر دائرة مع الشدة المطربة وجودا وعدما ودوران الشىء مع غيره
اية كون المدار علة للدائر فعلم ان علة تسميته بالخمر هى الشدة المطربة وهى حاصلة فى النبيذ فيسمى خمرا ايضا قياسا
عليه دون الاسباب فان القياس لا يجرى فيها واستدل الامام فى المحصول وقال لا يجوز قياس اللواطة (علية صح)
على الزنا فى كونه سببا للحد لان كون الزنا سببا للحد ان كان لامر مشترك بينه وبين اللواطة كان السبب
ذلك المشترك لا الزنا وقد فرضنا الزنا سببا هذا خلف وان كان لا لامر مشترك امتنع القياس لانتفاء الجامع
فان قلت هذا ينافى ما ذكرتم من ان القياس يجرى فى الحدود ومثلتم بقياس اللائط على الزانى وههنا منعتم قياس
اللائط على الزانى قلت الجائز قياس اللائط على الزانى فى الحكم وهو وجوب الحد والممنوع قياس اللائط على الزانى
فى كونه سببا لوجوب الحد فلا منافاة ودون العادات لان القياس انما يجرى فيما يعلم علة الحكم قطعا او ظنا وهذا
وطريقة العادة الخلقية كاقل الحيض واكثره لا يعلم اسبابها لا قطعا ولا ظاهرا فوجب الرجوع فيها الى قول
الصادق دون القياس واعلم ان فى هذه الادلة انظارا واتحانا يطول الكتاب بايرادها تركناها للاختصار
قال الباب الثانى فى اركانه اقول الباب الثانى فى بيان اركان القياس وتعريفها فنقول اذا ثبت
حكم مختلف فيه فى صورة لمشترك بينها وبين صورة اخرى اتفقوا على ثبوت ذلك الحكم فيها كان ذلك الاثبات قياسا
لما عرفت من تفسيره مثلا اتفقوا على تحريم بيع البر بجنسه متفاضلا للحديث المشهور فى باب الربوا واختلفوا
فى الذرة فاذا اثبت تحريم البيع فى الذرة بجنسها متفاضلا للمشترك بينهما وهو الطعم او الكيل فهذا الاثبات قياس
والبر محل الحكم المتفق عليه ودليله الحديث والذرة محل الحكم المختلف فيه اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على ان القياس
لا بد له من اركان ثلثة الاصل والفرع والجامع لكن اختلفوا فى ان الاصل والفرع ماذا فالفقهاء يسمون الصورة
الاولى التى هى محل الحكم المتفق عليه كالبر فى مثالنا اصلا والصورة الثانية التى هى محل الحكم المختلف فيه كالذرة فى
مثالنا فرعا والمشترك بينهما كالكيل والطعم فى مثالنا علة وجامعا والمتكلمون جعلوا دليل الحكم فى الاصل المتفق
كالحديث المشهور الدال على تحريم بيع البر متفاضلا اصلا قال الامام فى المحصول اما قول الفقهاء فضعيف لان
اصل الشىء ما يتفرع عليه غيره والحكم المطلوب اثباته فى الذرة غير متفرع على البر لان البر لو لم يوجد فيه ذلك الحكم وهو
حرمة الربوا لم يمكن تفريع حرمة الربوا فى الذرة عليه ولو وجد ذلك الحكم فى صورة اخرى ولم يوجد فى البر امكن تفريع حرمة
فى الذرة عليه فاذن الحكم المطلوب اثباته غير متفرع على البر بل على الحكم الحاصل فيه فاذن البر لا يكون اصلا للحكم
المطلوب واما قول المتكلمين فضعيف ايضا لانا لو قدرنا كوننا عالمين بحرمة الربوا فى البر بالضرورة او بالدليل
العقلى امكننا ان نفرع حكم الذرة عليه وان لم نعرف النص الدال عليه فلا يكون النص اصلا والامام حيث ابطل
القولين جعل الحكم فى الصورة الاولى وهى محل الوفاق اصلا وعليه فرعا من حيث ان العلم بعلة الحكم فى محل الوفاق

متفرع على العلم بثبوته فيه اذ ما لم يعلم الحكم فى محل الوفاق لم نطلب علته وجعل الحكم فى الصورة الثانية بالعكس من ذلك
اى جعل العلة اصلا للحكم فى محل الخلاف اذ ما لم يعلم حصول العلة فيها لم يمكننا اثبات الحكم فيها ثم قال ان لقول
الفقهاء والمتكلمين وجها لانه لما ثبت ان الحكم فى محل الوفاق اصل وكان كل من المحل ودليل الحكم اصلا له لاحتياجه
الى احدهما فى الخارج والى الاخر فى الذهن كان كل منهما اصلا للاصل فكان اصلا ثم قال واعلم انا بعد التنبيه
على هذه الدقيقة نساعد الفقهاء على مصطلحهم والمصنف اورد بيان اركان القياس فى فصلين لان اركانه ثلثة احدها
علة والاخران المعلولان فرجع البحث الى ما يتعلق بالعلة والى ما يتعلق بالمعلول فافرد لكل منهما فصلا قال
الاول فى العلة اقول الفصل الاول فى بيان علة الحكم والمباحث المتعلقة بها وانما قدم البحث عنها على البحث
عن ساير اركان القياس لان اعظمها واولاها بالبحث والتدقيق انما هو الكلام فيها فنقول ان الشارع
فسر العلة الحكم المعرف للحكم دون الموجب والداعى لك يرجع اليه لما مر ان الحكم عندهم خطاب الله تعالى الذى كلامه
القديم فيمتنع تعليله بشىء من العلل وفيه نظر لان قيد العلة ربما يكون مستنبطة كما سيجىء فح يلزم الدور من
تعريف العلة بمعرف الحكم لان العلة المستنبطة عرفت بالحكم لان معرفة علية الاصل متاخرة عن طلب علية المناط
من معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على العلم بالحكم فيلزم الدور واجيب عنه فى الحواشى بان
تعريف الحكم المستنبط انما هو فى الاصل وتعريف العلة الحكم انما هو فى الفرع فلا دور والتحقيق فيه ان للحكم فردين
احدهما حكم الاصل والثانى حكم الفرع فحكم الاصل هو المعرف للعلة المستنبطة وحكم الفرع هو المعرف بالعلة المستنبطة
فلا دور فان قلت حكم الفرع مثل حكم الاصل فما يكون معرفا لاحدهما يكون معرفا للاخر لان حكم الامثال واحد
قلت الامثال قد تختلف بالجلاء والخفاء وان اشتركت فى الماهية ولوازمها فيجوز ان يكون بعضها اجلى من
الاخر والنظر الكاشف عن مباحث العلة يقع فى اطراف ثلثة لان البحث اما ان يقع فى الطرق الدالة على عليتها
او فى الامور المانعة عن عليتها او فى اقسامها قال الاول اقول الطريق الاول فى بيان الطرق الدالة على عليتها
وهى تسعة الطريق الاول النص الدال على العلية صريحا وهو قسمان قاطع وظاهر لانه ان لم يحتمل غير العلية
فقاطع وان احتمله فظاهر اما النص القاطع فهو ان يذكر لفظ صريح فى العلية غير محتمل لها اما حرفا
من حروف التعليل لا يقصد به سواه نحو كى كما فى قوله تعالى فى الفىء كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم ومعناه ان الفىء الذى
افاء الله على رسوله انما خمس وصرف فى المصارف التى بينها الله كيلا يكون متداولا بين الاغنياء يتكاثرون به فان حق
الفىء ان يعطى الفقراء ليكون لهم بلغة يعيشون بها والدولة بالفتح والضم ما يدول ويدور للانسان من الجد (?) والحظ
موضوعا له فى اللغة لا يحتمل غيره كلفظ لاجل فى قوله عم انما جعل الاستيذان لاجل البصر اى انما جعل الاستيذان
واجبا فى الشرع لاجل حفظ البصر حتى لا يقع على من حرم النظر اليه وفى قوله عم انما نهيتكم عن لحوم الاضاحى لاجل الدافة
اى انما نهيتكم عن ادخاره لاجل القوافل السيارة هكذا فسره الاستاذ فى شرح مختصر المنتهى وقال فى الصحاح
الدافة الجيش يدفون نحو العدو اى يدبون واما النص الظاهر فهو ان يذكر لفظا ظاهرا فى التعليل محتملا لغيره
كاللام وان والباء فان هذه الحروف وان كانت صريحة فى التعليل لكن قد يقصد بها سواه مجازا اما اللام فكما
فى قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان ايمة اللغة قالوا اللام موضوعة للتعليل واورد الامام فى المحصول امثال
اللام فى افادة التعليل قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهو اظهر فى افادة التعليل من مثال المصنف
فان قلت لو كانت اللام مفيدة للتعليل لافادته فى قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس اى خلقناهم
وفى قوله لدوا للموت وابنوا للخراب لكنها لا يفيد التعليل فيهما اذ جهنم لا يكون علة للخلق ولا الموت
للولادة ولا البناء للخراب قلنا فى الجواب عنه ان اللام وان كانت فى اللغة للتعليل لكنها وردت فى هاتين الصورتين

للمعاقبة مجازا والا لزم الاشتراك واما اللام ففي قوله عم في المحرم الذي وقصت به ناقته ومات في احرامه لا تقربوه طيبا
فانه يحشر يوم القيامة ملبيا جعلوا ان لما بعدها علة للحكم بتطييبه وقد يرد لغير التعليل مجازا كما في قولك ان زيدا
قايم فانها لتاكيد مضمون الجملة الاسمية وتحقيقه وفي كونها في تاكيد مضمون الاسمية مجازا نظر قال الفاضل [illegible]
وفي منع المصنف نظر لان من امثلة الايماء كما سيصرح به وذكره في المحصول مثاله قوله عم انها من الطوافين عليكم
قلت هذا سهو منه لان في المثال ما يدل على التعليل صريحا وهو ان بما بعده وما يدل عليه غير صريح وهو ترتب الحكم
على الوصف بلفظ الفاء فجاز ان يورده مرة لما يفيد التعليل صريحا وهو النص الظاهر ومرة لما يفيد غير صريح وهو
الايماء ومثال المحصول ايضا من امثلة الايماء كما سيجيء في النوع الثالث منه قال الاسنوي في شرح مختصر المنتهى
ما يدل على التعليل ظاهرا هي ان المخففة المفتوحة لا المشددة المكسورة على ما يوردونها ههنا ويذكرون لما لا
قوله عم انها من الطوافين وهذه بالحقيقة مقدرة باللام واورد في مثالها وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا
يكون للناس عليكم حجة وفيه نظر اما اولا فلان الاصل عدم تقدير اللام في قوله عم انها من الطوافين واما
ثانيا فلان التعليل في مثال المورد انما استفيد من اللام الملفوظة وهي اولى بافادة التعليل من اللام المقدرة
واما الباء فمثل قوله تع فبما رحمة من الله لنت لهم جعل الباء مع ما دخلت عليه علة للين المنسوب الى رسول الله
وقد يرد لمجاز الخبر التعليل كالمعاني المشهورة للباء وفيه نظر لانهم نصوا على ان الباء حقيقة في الالصاق
وتمسك به الامام في المحصول غير مرة فكيف يسوغ له ان يقول انه حقيقة في التعليل مجاز في الالصاق قال
الثاني الايماء اقول الطريق الثاني من الطرق الدالة على علية الوصف هو الايماء وهو النص الدال
يدل على العلية لا بالصريح بل لاقترانه بحكم لو لم يكن ذلك الوصف للتعليل لكان اقترانه بعيدا من الشارع رع كما
سنبين والايماء خمسة انواع النوع الاول منه ترتب الحكم على الوصف بلفظ الفاء وذلك ثلثة اقسام لان الفاء
اما ان يدخل على الوصف بلفظ الفاء ~~وذلك ثلثة اقسام لان الفاء~~ والحكم متقدم عليه مثل قوله عم في المحرم الذي وقصه
لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا او يدخل على الحكم والوصف متقدم عليه وذلك اما في كلام الشارع رع نحو
قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او في كلام الراوي كقول ابي هريرة رض زنى ماعز فرجم فالترتيب
في هذه الصورة يدل على ان ما رتب عليه الحكم علة للحكم لكون الفاء للتعقيب وح يلزم السببية وهو ان يثبت الحكم عقيبه
اذ لا معنى لها الا ذلك فلو لم يثبت الحكم عقيبه لكان ذكر الفاء مستهجنا وفيه نظر فان هذا التعليل لا [illegible] المثال
الثاني وانما قدم المصنف مثال القسم الثاني على مثال القسم الاول وقدم على مثال الثالث لان دخول الفاء في كلام
الشارع رع ابلغ في افادة العلية من دخولها في كلام الراوي لجواز تطرق الخلل الى كلام الراوي دون كلام الشارع
فلذلك اخر الثالث عن الاولين ودخول الفاء في كلام الشارع رع على الحكم ابلغ من دخولها فيه على الوصف لان اشعار
العلية بالمعلول فلذلك قدم الثاني على الاول قال فرع ترتب الحكم اقول هذا فرع على كون ترتب الحكم على الوصف
بالفاء يقتضي العلية وكان من الواجب على المصنف ان يثبت اولا كون الترتيب المذكور مقتضيا للعلية حتى يتفرع
هذا الفرع لكنه لم ينبه عليه اولا اقتداء بالمحصول فان قلت انه لم يثبت اولا كون ~~الترتيب~~ لانه يعلم من الفرع
قلت الفرع ح اصل له لا فرع عليه اذا عرفت هذا فنقول معنى انه لو قدر ان الترتيب المذكور يقتضي العلية فهل
يكون نفس الترتيب مجردا عن الفاء مقتضيا للعلية ام لا ولو قدر اقتضاء العلية فهل يشترط كون الوصف
مناسبا ام لا فنقول نفس التركيب بدون الفاء يفيد العلية من غير اشتراط كون الوصف مناسبا لما على ذلك
انه لو قيل اكرم الجاهل واهن العالم استقبح عرفا وليس ذلك الا استقباح مجرد الامر باكرام الجاهل واهانة العالم
فانه قد يحسن الامر باكرام الجاهل لنسبه وشجاعته وسوابق نعمه ويحسن الامر باهانة العالم لفسقه
وحسنه

وحسنه [illegible] يسبق التعليل الى الفهم من جعل كون الجهل علة للاكرام والعلم علة للاهانة فعلم بانه اذا اطلق الترتيب المذكور
سبق الى الفهم علية الوصف بالحكم فيكون حقيقة فيه فان قيل دلالة الترتيب المذكور على علية الوصف في هذه الصورة
لا [illegible] لانه عليه في كل صورة اذ المثال الجزئي لا يصحح القضية الكلية قلت في الجواب عنه ان الترتيب المذكور اذا دل على
التعليل في هذه الصورة يجب ان يدل عليها في جميع الصور اذ لو كان دالا على غير العلية في بعض الصور لكان مشتركا
بينهما وهو باطل دفعا للاشتراك قال الخنجي وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم لو دل التركيب على عدم العلية في غير هذه
الصورة والخصم لا يمنع اذ لا يلزم من عدم الدلالة الدلالة على العدم وجوابه ان هذا التركيب وضع على قاعدة
العربية فلا بد وان يدل على شيء ما ولو في غير هذه الصورة ان كان التعليل فذاك وان كان غيره يلزم الاشتراك او الاهمال
قال الثاني ان يحكم اقول النوع الثاني من الايماء ان يحكم الشارع رع بحكم عقيب علمه بصفة للمكلف المحكوم عليه بذلك
الحكم فيعلم ان تلك الصفة علة لذلك الحكم كقول الاعرابي واقعت في نهار رمضان يا رسول فقال عم عقيب حصول علمه
بان الاعرابي افطر بالوقاع اعتق رقبة فانه يعلم منه ان الافطار بالوقاع علة للكفارة لان قوله عم اعتق رقبة كلام
يصلح ان يكون جوابا والصالح للجواب سؤال اذا ذكر عقيبه غلب على الظن كونه جوابا عن ذلك السؤال لان انقطاع السؤال
الاول خلاف الظاهر فاذا كان جوابا عن السؤال كان السؤال معادا في الجواب تقديرا اذ يصير تقدير الكلام ان
ان واقعت فاعتق رقبة فيكون هذا النوع من الايماء ملحق بالنوع الاول منه في افادة العلية لانه في التقدير
ترتب حكم على وصف بلفظ الفاء الذي هو النوع الاول كما عرفت قال الثالث ان يذكر اقول النوع الثالث ان يذكر
الشارع رع وصفا لو لم يؤثر في الحكم ولم يكن موجبا له لم يكن في ذكره فائدة وح وجب ان يكون ذكر الوصف علة لذلك الحكم ولا وقع
في كلام الشارع رع ما لا يليق به وهذا النوع يقع على اربعة اقسام الاول ان يذكره دفعا للسؤال في صورة الاشكال
لتوهم الاشتراك بينها وبين صورة اخرى مثل ما نقل عنه عليه امتنع على الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل
على فلان وعندهم هرة زعما منه ان الهرة كالكلب في النجاسة فقال عم دافعا لزعمه انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم فلو لم يكن كونها من الطوافين مؤثرا في طهارتها دافعا لسؤال السائل لم يكن لذكره عقيب الحكم بطهارتها فائدة
الثاني ان يذكر وصفا في محل الحكم لا حاجة الى ذكره ابتداء ولا معنى له ح فيعلم انه انما ذكره لكونه مؤثرا في الحكم كما روي عنه
عليه في حديث ابن مسعود ليلة الجن حيث طلب الماء ليتطهر به وتوضأ بماء نبيذ فيه تمر لتت لاختلاف ملوحة الماء انه
قال تمرة طيبة وماء طهور فلو لم يكن طهارة التمرة في هذا المعرض مؤثرة في بقاء الماء على طهوريته لم يكن لذكرها فائدة
الثالث ان يسال الشارع رع عن وصف فيذكر عليه حكما كقوله عم حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساويا اينقص الرطب اذا
جف فقيل نعم فقال عم فلا اذن فلو لم يكن نقصانه باليبس علة للمنع من البيع لم يكن لذكره وتقريره الحكم فائدة قال
الامام في المحصول وهذا ايضا يدل على العلة من حيث الجواب بالفاء الرابع ان يقول عليه حكما ما يشبه المسؤول عنه
وينبه على وجه الشبه بينه وبين المسؤول عنه فيعلم ان وجه الشبه علة لحكم المسؤول عنه كقوله عم لعمر وقد سأله عن
قبلة الصائم هل هي تفطره ام لا ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان مفسدا فقال عمر لا فنبه الرسول بهذا على ان
حكم القبلة في عدم افسادها الصوم حكم ما يشبهها وهي المضمضة ووجه الشبه ان كلا منهما مقدمة لشيء لا نفسه القبلة
للانزال والمضمضة للشرب وانما لم يفسد لانه لم يحصل بهما ما هو المطلوب منهما اعني الانزال والشرب فلو لم يكن وجه
الشبه وهو كونه مقدمة الشيء علة لما حكم الشيء مؤثرا في عدم الافساد لقوله عم ارايت اي فائدة قال الرابع اقول
النوع الرابع من الايماء ان يفرق الشارع رع في الحكم بين الشيئين بذكر وصف لو لم يكن علة لم يكن لذكره معنى فيعلم ان ذكر
الوصف علة لذلك الحكم وهو نوعان احدهما ان لا يكون حكم احد الشيئين مذكورا في الخطاب كما اذا جرى بيان ارث الورثة
فقال عليه القاتل لا يرث فرقا بينه وبين سائر الورثة بذكر القتل الذي يجوز كونه مؤثرا في منع الارث علم كون القتل مانعا من الارث

اليس وهذا الخطاب ذكر حكم سابر لورثه وثانيها ان يذكر حكم الشيئين مذكورا في الخطاب قال الامام في المحصول وهذا
النوع ينقسم على خمسة اوجه الاول ان يقع التفرقة بالشرط اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه
عن بيع الاشياء الستة متفاضلا عند اتحاد الجنس فيعلم منه ان اختلاف الجنسين علة لجواز البيع متفاضلا
الثاني ان يقع التفرقة بالغاية كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله
الثالث ان يقع بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون الرابع ان يقع بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان الخامس ان يقع باستيناف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته
بعد ذكر الاخر ويكون تلك الصفة صالحة للعلية كقوله عم للراجل سهم وللفارس سهمان واما المصنف فمن هذا
النوع على ذكر الوجه الاول اكتفاء بالحاصل قال الخامس اقول النوع الخامس من الايماء النهي عن فعل يفوت
لما وجب علينا مثل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما وجب السعي علينا وقت نداء الجمعة وكان
البيع في ذلك الوقت مفوتا لهذا الواجب وقد نهينا عن البيع فيه علمنا ان علة النهي كون البيع مانعا من السعي
الواجب في ذلك الوقت فهذه انواع الايماء قال الثالث الاجماع اقول الطريق الثالث من الطرق الدالة
على علية الوصف اجماع الامة على كون الوصف علة للحكم وذلك كاجماعهم على كون امتزاج النسبين علة كتقدم الاخ
الاخ من الابوين على الاخ من الاب في النكاح فيقاس تقدمه في الارث على تقدمه في النكاح لذلك لانا هل المراغي
لا يقال واذا كانت العلة مجمعا عليها فكيف يسوغ الخلاف معها في محل الاجتهاد ثم قال لانا نقول بان يكون
وجودها في الاصل او الفرع ظنيا فاما اذا كان وجودها فيهما قطعيا فلا يسوغ على ما اشار اليه المصنف في المباحث
المتقدمة وفيه نظر فان وجودها في هذه الصورة في الاصل والفرع قطعي مع ان الاخ من الابوين غير مقدم
على الاخ من الاب كما في المشتركة بل الجواب ان القياس ربما يكون في الحكمين ليسا من نوع واحد كما في هذه الصورة
فلا يلزم من كونه علة لاحد النوعين وهو التقدم في النكاح كونه علة للنوع الاخر وهو التقدم في الارث قال
الرابع المناسبة اقول الطريق الرابع من الطرق الدالة على علية الوصف المناسبة ولا بد من تقديم تعريفها وهو موقوف
على تعريف المناسب فنقول ذكر الامام في المحصول تفسيرين احدهما ان الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وزعم ان
كلا منهما بديهي التصور بالدليل المشهور المدخول فيه وهو ان كل عاقل يدركهما ويدرك التفرقة بين كل منهما وبين الاخر
وثانيهما انه الوصف الملايم لافعال العقلاء في العادات كما يقال هذه اللؤلؤة يناسب هذه اللؤلؤة اي الجمع
بينهما في سلك واحد ملايم اقول فالمناسبة على التفسير الاول افضاء الوصف الى ما يجلب للانسان
نفعا او يدفع عنه ضررا وعلى التفسير الثاني ملايمة الوصف لافعال العقلاء والعادات ثم قال والتعريف الاول
قول من يعرف احكام الله بالحكم والمصالح والثاني قول من ياباه اقول كل واحد من هذين التفسيرين غير جامع
لانهم نصوا على ان قتل العمد العدوان وصف مناسب لشرعية القصاص مع انه لا يصدق عليه انه وصف
يجلب للانسان نفعا ويدفع عنه ضررا او هو وصف ملايم للعقلاء بل الاولى في تفسيره ما فسره به الامدي في الاحكام
وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم عقلا من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح
ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان نفيا او اثباتا وسواء كان المقصود حصولا او دفع مضرة
كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر يلزم عقلا من ترتب الحكم وهو ايجاب القصاص على القاتل حصول ما يصلح
ان يكون مقصودا من شرعيته وهو بقاء النفوس فان من عزم على القتل اذا علم وجوب القصاص عليه ارتدع فيتخلص
ذلك الشخص من القتل وهو القود فيبقى النفوس محفوظة وهو المعنى بقوله ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب

فالسهم هو

واما فوايد

واما فوايد القيود المأخوذة في هذا التعريف مذكورة في شرح مختصر المنتهى للاستاد والمصنف جعل المقاصد انفسها وهذا فيه
مناسبة اذ يصدق عليها انها تجلب للانسان نفعا وتدفع عنه ضررا لكنه اصطلاح جديد والعجب من الخنجي انه فسر
المناسب بالوصف الذي يجلب للانسان نفعا ويدفع عنه ضررا وقال القتل العمد العدوان والردة والاسكار
والسرقة والغصب والزنا اوصاف مناسبة ليت شعري كيف يصدق عليها انها جالبة النفع او دافعة للضرر
الحق ان من جعل هذه الامور اوصافا مناسبة كجمهور الاصوليين وجب عليه ان يفسر المناسب بتفسير الامدي
ومن جعلها نفس المقاصد كالمصنف وجب عليه ان يفسر بالتفسير الاول من تفسيري المحصول واذا تقرر
هذا فلنرجع الى المتن ونقول في تقسيم المناسب حقيقي واقناعي والحقيقي ان تعلق بمصلحة الدنيا
فدنيوي وان تعلق بمصلحة الاخرة فاخروي والمصلحة في المناسب الدنيوي ان كان في محل الضرورة فالمناسب
ضروري كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة اذ لم تخل ملة من الملل عن مراعاتها وهي اعلى مراتب
المناسبات وانحصارها في الخمسة نظرا الى الواقع احدها حفظ النفس بشرع القصاص لقوله تعالى ولكم في القصاص
حيوة وقد عرفت تقريره ثم حفظ الدين بشرع القتال مع اهل الحرب والزواجر عن الردة والبدعة المودية الى
الكفر لقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر وذلك لانه اذا قوتل اهل الحرب امتنعوا عن نقض الاسلام
واذا قتل المرتد والمبتدع لم يتداخل ولم يحدث في الدين بدعة فيبقى الدين محفوظا ثم حفظ العقل بشرع الحد
على المسكرات والزجر عنها لقوله تعالى ليوقع بينكم العداوة والبغضاء ثم ضبط المال الذي به المعاش بشرع
الضمان والحد على الغاصب والسارق ثم حفظ النسب بشرع الحد على الزاني لان المزاحمة على الابضاع من جهة الفساد
والتقاتل ومفضية الى اختلاف الانساب المودي الى انقطاع تعهد الاولاد المنافي لبقاء النوع وان كان في
محل الحاجة فالمناسب مصلحي كتسليط الولي على الصغير لئلا يضيع حقه وان لم يكن في محل الضرورة ولا الحاجة
فالمناسب تحسيني كتقوية الناس على مكارم الاخلاق وحثهم على محاسن الشيم وهذا على قسمين احدهما ما يقع
لا على معارضة قاعدة معتبرة كتحريم تناول القاذورات وثانيهما ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة كالكتابة
فانها ولئن كانت مستحسنة في العادة الا انها منافية لقاعدة معتبرة وهي عدم جواز بيع الرجل ماله بماله و
المناسب الاخروي كتزكية النفس بالرياضة وتهذيب الاخلاق فان منفعتها في سعادة الاخرة والمناسب
الاقناعي هو الذي يظن في بادي النظر انه مناسب لكنه اذا بحث عنه حق البحث زال ذلك الظن فظهر عدم
مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الميتة بنجاستها وقياس عليه ووجه المناسبة ان النجاسة يناسب
الاذلال والمقابلة بالمال يناسب اعزازه بينهما منافاة فالنجاسة وان ظنت اولا انها مناسبة
لتحريم البيع لكنها اذا فتشت زال ذلك الظن وظهر عدم مناسبتها اذ المعنى بنجاستها عدم جواز الصلوة
معها ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين منع بيعه قال والمناسبة اقول
الشارع اي اعتبر الوصف المناسب لاثبات الحكم بان يعتبر نوعه في نوع الحكم كالسكر في الحرمة فان
السكر نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع في نوع الحكم وهو الحرمة او يعتبر نوعه في جنس الحكم كامتزاج
النسبين في تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب فان امتزاج النسبين نوع من الوصف وقد اعتبره
الشارع في جنس الحكم وهو مطلق التقدم على الاخ من الاب فان مطلق التقدم عليه جنس للنوعين
وهما التقدم في الارث والتقدم في ولاية النكاح او يعتبر جنسه في نوع الحكم كالمشقة المشتركة بين الحيض
والسفر وسقوط الصلوة فان المشقة المشتركة بينهما جنس للمشقتين وقد اعتبرها الشارع في نوع
الحكم وهو سقوط الصلوة عنهما اعني القضاء عن الحائض والركعتين عن المسافر وجنسه في جنس الحكم

عن

كايجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف لما نقل عن علي رضي الله عنه انه قال اذا سكر هذى واذا هذى افترى فوجب عليه حد المفترين والمظنة قد اقيمت مقام المظنون قياسا على الخلوة بالاجنبية مقام وطيها في الحرمة والمظنة جنس للشرب والخلوة وقد اعتبره الشارع في جنس الحكم وهو وجوب الحد الذي هو جنس لحد الشرب وحد الزنا فالمناسبة يفيد الظن بعلية الوصف المناسب للحكم وذلك لان استقراء الاحكام الشرعية دل على ان الله تعالى شرع احكامه لمصالح العباد تفضلا منه عليهم واحسانا اليهم فان العلماء طوروا بحر طوره سعوا الاحكام الشرعية فوجدوها مقارنة للحكم والمصالح غير منفكة عنها وهذه الرعاية ليست واجبة على الله تعالى لما مر في موضعه فيكون على التفضل والانعام على العباد واذا كان تشريع الحكم للمصالح بحيث ثبت حكم وهناك وصف مناسب صالح للعلية ولم يوجد وصف صالح للعلية غيره ظن كونه لذلك الحكم فان غيره من الاوصاف الصالحة للعلية غير موجودة اذ المفروض ذلك فلو لم يكن هو علة لخلا الحكم عن العلة والاستقراء ينفيه فثبت ان المناسبة تفيد ظن العلية معمولة قطعا فالمناسبة تفيد العلية وهو المطلوب واعلم ان المصنف في التقسيم الاول جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر حفظ العقل وفي هذا التقسيم مع انه لا يصدق عليه تفسيره للمناسب وهو ما جلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وان لم يعتبر ان يعتبر الوصف المناسب فهو المناسب المرسل سواء علم في الشرع الغاؤه وهو على ما صرح في مختصر المنتهى كايجاب الصوم على المالك المفطر صوم رمضان بالجماع فان ايجاب الصوم علته مناسب لحاله في وجوه عن قضاء شهوة فرجه حرمة للصوم وذلك بجرمه ارتكابه بالاعتاق لو اوجبناه عليه والشرع قد الغاه بالنص وهذا القسم من المناسب المرسل مما لا يجوز التمسك به اتفاقا او لا يعلم الغاؤه ولا اعتباره على ما فسره المصنف في الغاية وهذا القسم فيه مما اختلف في جواز التمسك به على ما سيجي واما الامام فقد فسره في المحصول بانه وصف مناسب اعتبر جنسه في جنس الحكم ولم يوجد له اعتبار عينه في عينه وبهذا التفسير تحير اهل المراجع في هذا الموضع وظن سقوط شي من المتن غافلا عما في مختصر المنتهى والعادة فانه لو فسر المناسب بما لا ينتظم الكلام كما قررنا والمناسب الغريب ما اثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضراوات والوصف الملائم ما اثر جنسه في جنس الحكم كما اثر نوعه في نوع الحكم كقياس المثقل على الجارح في وجوب القصاص الذي هو نوع من الحكم وجنس الجناية معتبر ايضا في جنس العقوبة والوصف المؤثر هو الذي اثر في جنس الحكم كامتزاج النسبين المؤثر في جنس التقدم وزعم الخنجي ان المؤثر هو المعتبر جنسه في نوع الحكم كالمشقة في اسقاط الصلوة وهو مناف لما في المحصول فانه قال بهذه العبارة المؤثر هو ان يكون الوصف مؤثرا في جنس الحكم وكما في مختصر المنتهى ايضا لانه ذكر فيه ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت اعتباره في الشرع بنص او اجماع وقال الاسنادي في شرحه انما سمي مؤثرا لظهور تاثيره في الحكم بالنص او الاجماع ولا يحتاج الى المناسبة بل قوله صلوتهم من مس ذكره فليتوضا لما دل على تاثير المس قيس عليه مس ذكر غيره وانما نشا غلط الخنجي من ظاهر لفظ المتن وهو قوله ما اثر جنسه فيه ولعل المتن كان هكذا والمؤثر ما اثر في جنسه والغلط انما وقع من الشارح قال مسئلة المناسبة اقول هذه المسئلة في بيان ان المناسبة هل يبطل بالمعارضة ومعناه انه اذا ثبت حكم على وفق وصف مشتمل على نفع ومصلحة لكنه يلزم منه ضرر او مفسدة فاشتمال الوصف على ذلك الضرر هل يبطل مناسبته لذلك الحكم ام لا والمختار انه لا يبطل لان العقل المناسب ان تضمن ضررا اقل من نفعه لا يبطل مناسبته ولا يلزم ابطال المرجوح الراجح وانه باطل وان تضمن ضررا مساويا لنفعه فكذا لا يبطل اذ لا يصير منفعة من نفعه لاستحالة انقلاب الحقائق ولو ابقى نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية ما في الباب انه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحا ولا يلزم منه بطلانه وهو المراد

بقوله لكن يندفع مقتضاه وانما اقتصر في المتن على الشق الاخير من الترديد لان عدم بطلان المناسبة على الترديد يستلزم عدم بطلانه على التقديرين الاولين وهو ظ والفاضل العبري اطنب في هذا المقام بما لا يليق بحقق لا ما شيه وفيما ذكرنا غنى عنه قال الخامس الشبه اقول الطريق الخامس من الطرق الدالة على علية الوصف الشبه وقد عرف بتعريفين احدهما ما قال القاضي ابو بكر وهو ان الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات بان يكون جلبه النفع او دفعه الضرر لكونه ذلك الوصف الامر فهو الوصف المناسب المقبول اتفاقا كالمسكر المناسب بالذات للحرمة في قياس النبيذ على الخمر لان زوال العقل مناسب بالذات للحرمة والمنع من شربه كما مر في تقسيم المناسب وان ناسبه بالتبع بان يكون الجلب والدفع لا لكونه ذلك الوصف بل لاستلزامه امرا مناسبا للحكم بالذات فهو الشبه المختلف في حجيته كالطهارة المناسبة بالتبع لاشتراط النية في قياس الوضوء على التيمم فان الطهارة لا يناسب اشتراط النية لكونها طهارة والاشتراط في طهارة الحدث بل لكونها مستلزمة للعبادة المناسبة بالذات لا يقتضي عدم عليته ومناسبته بالتبع يقتضي ظن عليته فاشتبه الامر فيه وان لم يناسبه لا بالذات ولا بالتبع فهو الطرد المردود اتفاقا كبناء القنطرة لكون المائع مطهرا في قياس الخل على الدهن كما قالوا في نصه في ازالة النجاسة بالخل انتفى فيه علية التطهير وكونه مما يبنى عليه القنطرة لا يناسب التطهير لا بالذات ولا بالتبع والثاني ما قيل ان الوصف الذي لا يناسب الحكم لذاته ان علم في الشرع اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب للحكم فهو الشبه كما في قياس الطهارة عن الخبث في الماء بالحدث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلوة فان الوصف وهو كون الطهارة مرادة للصلوة لا يناسب تعيين الماء لكن الشرع اعتبر جنسه القريب وهو الطهارة بالماء المشترك بين كونها مرادة للصلوة او مرادة لمس المصحف وللطواف في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وانما سمي شبها لانه من حيث انه غير مناسب يظن انه غير معتبر ومن حيث اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع ساير الاوصاف ليس كذلك يظن ان الحكم مستند اليه ولزم بعلم ذلك فالطرد واعلم ان الفرع اذا وقع بين اصلين مشتبه فيلحق وشابه كلا منهما بوجه فالشافعي يسميه قياس الاشباه ويلحقه بما هو اكثر شبها وتعتبر المشابهة بحسب الحكم وابن علية المشابهة تعتبرها في الصورة ومنه العبد المقتول خطأ فانه يشبه المملوك في الحكم ويشبه الاحرار في الصورة فان زادت قيمته على دية الحر فان فيه يعتبر القيمة اي قدر كانت الحاقا له بالمملوك في الحكم كالفرس وغيره فانها لو تلفت وجبت قيمتها وابن علية تعتبر الصورة ولا يقول بوجوب ما زاد على دية الاحرار الحاقا له بالاحرار وذهب الامام في المحصول الى اعتبار ما ظن استلزامه للحكم بان يكون علة للحكم او مستلزما لما هو علة سواء كانت المشابهة في الحكم او في الصورة لوجوب العمل بالظن ولم يعتبر القاضي ابو بكر قياس الشبه مطلقا اذ ليس عنده حجة لنا على ان الشبه حجة وقد دل على عليته الوصف وهو ان الشبه يفيد علية الوصف اما على التفسير الاول فلانه يستلزم العلة واما على التفسير الثاني فلانه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة والتاثير جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كان ظن اسناد الحكم اليها اقوى من ظن اسناده الى غيره فثبت ان الشبه يفيد ظن علية الوصف وما يفيد الظن يجب العمل به لما مر مرارا احتج القاضي على ان الشبه ليس بحجة وقال الوصف المسمى بالشبه ليس بمناسب للحكم والا لم يكن شبها بل كان مناسبا وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع قلنا في جوابه ان اردت بقولك ان الشبه ليس بمناسب للحكم انه ليس بمناسب بوجه من الوجوه فممنوع لما عرفت انه مناسب للحكم اما لاستلزامه المناسب بالذات او لاعتبار جنسه القريب في جنس الحكم وان اردت به انه ليس بمناسب للحكم بالذات فمسلم لكن لا نسلم ان كل ما ليس بمناسب للحكم بالذات مردود بالاجماع اذ من جملته الشبه المناسب للحكم بالوجهين المذكورين والعقاد الاجماع على رده ممنوع

قال السادس الدوران اقول الطريق السادس من الطرق الدالة على علية الوصف دوران الحكم معه وجودا
وعدما وفسره المصنف بان يحدث الحكم عند حدوث وصف وينعدم عند عدمه ومثل الامام بالعصير فانه لم تحدث
حرمته عند وصف الاسكار فيه وتزول الحرمة عند زوال الاسكار عنه فانه اذا صار خلا زال الحرم ويسمى الوصف مدارا
والحكم دايرا وهذا القدر الذي اورده المصنف في تعريف الدوران غير كاف لاستلزامه بالمتضايفين وعن هذا ان يجب
ان يزاد عليه قيد اخر ويقال ولا يقطع بعدم عليته لئلا ينتقض بهما وبغيرهما واحسن التفاسير تفسير الامام
العلامة النسفي وهو ان الدوران عبارة عن ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العلية مرة بعد اخرى وقد
اختلف العلماء في دلالته والمختار عند الامام والمصنف ان الدوران يفيد الظن بعلية المدار للدائر وقال
قوم من المعتزلة يفيد القطع بها وقال الاخرون انه لا يفيد القطع والظن اما على ان الدوران يفيد ظن
الوصف وجهان احدهما ان الحكم الحادث لابد له من علة اما لحدوثه او لكون الاحكام تابعة للمصالح كما مر
وغير المدار ليس بعلة لانه ان وجد قبل الحكم فليس بعلة لتخلف معلوله ~~لتخلف معلوله~~ عنه وان عدم قبل
الحكم كان عند حصوله ايضا معدوما لان الاصل بقاء ما كان على ما كان واذا كان معدوما عند حصول الحكم لا يكون
علة له لامتناع اجتماع المعلول بعدم العلة وفيه نظر واذا كان للحكم علة وغير المدار لا يكون علة ظن كونه علة فيكون
الدوران مفيدا لظن العلية وهو المطلوب الثاني ان علية بعض المدارات وهي التي يتخلف الدائر عنها في شيء من الصور
لا يجتمع مع علية البعض الاخر من المدارات لان ماهية الدوران ان دلت على علية المدار للدائر يلزم علية المدارات
التي لم يتخلف الدائر عنها في شيء من الصور للدليل الدال على عليتها وان لم يدل عليها يلزم عدم علية تلك المدارات
وهي التي يتخلف عنها الدائر في شيء من الصور للتخلف السالم عن المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على علية المدار
للدائر فثبت ان علية بعض المدارات مع التخلف لا يجتمع مع عدم علية البعض والاول وهو علية بعض المدارات مع التخلف
ثابت بالاتفاق لان شرب السقمونيا علة للاسهال اتفاقا عند الاطباء مع تخلف الاسهال عنه فيلزم انتفاء الثاني
وهو عدم علية بعض المدارات واذا انتفى عدم علية بعض المدارات ثبت علية جميع المدارات وهو المطلوب وعورض
هذا الوجه بمثله وقيل عدم علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع علية البعض لان الدوران ماهية
ان دلت على علية المدار كانت المدارات المتخلف عنها الدائر علة للدليل الدال على عليتها وان لم يدل عليها يلزم عدم
علية هذه المدارات بالاصل السالم عن معارضته دلالة ماهية الدوران على العلية والاول ثابت لكثير من الاتفاق
فانتفى الثاني وهو علية بعض المدارات فلا يكون شيء منها علة وهو المطلوب واجيب عن هذه المعارضة باختيار
ان الدوران دال على العلية قوله يلزم عدم علية تلك المدارات التي تخلف عنها الدائر قلنا لا نسلم قوله لوجود الدليل
عليه قلنا لا يلزم من وجود الدليل وجود المدلول فان المدلول قد لا يثبت عند وجود الدليل لمعارض كالتخلف
في هذه الصورة فلا يتم المعارضة والخنجي قرر المعارضة بما هذه عبارته وعورض هذا الدليل بمثله فقيل عدم علية
بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع مع علية بعض المدارات لان ماهية الدوران اما ان لا يدل
على علية المدارات فيلزم عدم عليتها للتخلف السالم عن المعارض واما ان يدل فيلزم عليتها والاول ثابت فانتفى الثاني
ولم يعلم ان الثاني للاجتماع من الامرين يلزمه ما ذكره لحدوث منشئ التردد بين نفي احدهما حتى يلزم عدم الاجتماع بينهما كما
يكفي اثبات احدهما كما قرره اذ لا يلزم من ثبوت احدهما عدم الاجتماع بينهما وذكر ظاهره الفاضل المراغي تحرير التطبيق
قوله واجيب على ما في المتن وحمله مرة على الجواب عن الوجه الثاني ومرة على الجواب عن الوجه الاول وهو مناف لسياق
الكلام لا جله لانه في معرض قام الدليل على افادة الدوران علية المدار فكيف توقف ما دل على مطلوبه وسببه ذكر
سقوط لفظ وعورض بمثله عن النسخة التي وقعت اليه واحتج القادحون في الدوران مطلقا وقالوا ان الدوران

في الحقيقة مركب من الطرد والعكس على ما فسرناه والطرد لا يؤثر في افادة العلية وفاقا والعكس لم يعتبر في العلل
الشرعية اذ انتفاء العلة الشرعية لا يقتضي انتفاء معلولها فلا يكون شيء منهما دالا على العلية فلا يكون الدوران دليلا
عليه قلنا في الجواب عنه سلمنا ان الطرد بانفراده والعكس بانفراده لا يدل على شيء منهما على العلية لكن لا يلزم من عدم دلالة
كل منهما على العلية عند الانفراد عدم دلالتهما عليها عند الاجتماع اعني الدوران فان المجموع قد يثبت له ما ليس لاجزائه لان
المجموع يغاير كل واحد من اجزائه فجاز ان يثبت لاحد المتغايرين ما لا يثبت للاخر وايضا الاتفاق على عدم تاثير الطرد في العلة
ممنوع قال السابع اقول الطريق السابع من الطرق الدالة على علية الوصف التقسيم الحاصر والسبر والتقسيم
الحاصر انما يفيد القطع بالمطلوب اذا كان الحصر في الاقسام وابطال غير المطلوب سبطعيا فيكون مجرى العقليات
والشرعيات مثاله في الشرعيات قولنا في ثبوت ولاية الاجبار معللة بالبكارة ان ولاية الاجبار اما ان لا يعلل بامر او يعلل
وذلك الامر اما البكارة او الصغر او غيرهما وجميع الاقسام باطل سوى القسم الثاني وهو ان يكون الولاية معللة بالبكارة
اما بطلان الاول وهو ان لا يعلل بامر والرابع وهو ان يعلل بغيرهما فبالاجماع على ان الاحكام الشرعية معللة بعلل وعلى
ان غيرهما ليس بعلة للولاية واما القسم الثالث وهو ان يعلل بالصغر فلانها لو كانت معللة بالصغر لثبتت الولاية في الثيب
الصغيرة لثبوت علتها حينئذ لكنها لا يثبت لقوله عليه السلام الثيب احق بنفسها من وليها واذا ابطلت الاقسام سوى الثاني كان
حقا فكان الولاية معللة بالبكارة وهو المطلوب والسبر غير الحاصر حجة في الشرعيات فقط لافادته الظن دون القطع مثاله
ان يقول في تعليل ربوية البر بالطعم على ان حرمة الربوا في البر اما الطعم او الكيل او القوت او المال والكل باطل سوى الطعم
فتعين التعليل به قال الامام في المحصول هذا اذا لم يتعرض للاجماع على تعليل حرمة الربوا في البر وعلى حصر الاقسام
المذكورة لكان تقسيما حاصرا فيقبل على السبر لانه ان حرمة الربوا معللة بعلة ثم لا يجوز ان يكون من الاحكام التي
لا علة لها ولئن سلمنا ان لها علة لكن لم لا يجوز ان يكون العلة غير المذكور لتعدد الى ما ذكرناه لا يقوله فان قيل الاصل عدم ما وراء العلة
غيرها قلنا في الجواب عن الاحتمال الاول انا بينا في باب القياس ان الغالب على الاحكام الشرعية تعليلها بالحكم والمصالح
فاذن ظن كونها معللة اغلب من ظن عدم تعليلها وعن الثاني لان الاصل غير المذكور قال الثامن الطرد اقول
الطريق الثامن من الطرق الدالة على علية الوصف الطرد فان كثيرا من الفقهاء الطرد وهو ان يثبت الحكم في جميع الصور
المغايرة لصورة النزاع مع الوصف الذي لا يناسب ذكر الحكم ولا يستلزمه وهو عندهم دال على ثبوت ذلك الحكم مع ذلك
الوصف في محل النزاع ايضا الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وبيانه ان استقراء الشرع يدل على ان النادر في كل باب
يلحق بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لصورة النزاع مقارنا للحكم رأينا الوصف حاصلا في النزاع
وجب ان يستدل به على ثبوت الحكم فيه الحاقا لهذه الصورة الواحدة بسائر الصور وقد قيل يكفي في دلالة الوصف على علية
الحكم مقارنة الحكم له في صورة واحدة فانه نقل عن بعض الفقهاء انه قال مهما رأيت الحكم حاصلا مع الوصف في صورة
واحدة تحصل ظن العلية واحتج عليه بان علمنا بان الحكم لابد له من علة مع علمنا بوجود ذلك الوصف معه حال
خلوه هنا عن سائر الاوصاف يحصلان علينا ذلك الوصف لذلك الحكم لان الحكم يستدعي علة ثم لم يخطر بالبال
غيره يجب عليته لانه لو لا عليته لكان ذكره اما لاستغناء الحكم عن العلة وهو باطل لما مر في المناسبة او لاسناده
الى غيره وهو باطل لعدم الشعور بغيره اذ المعروض ذلك وهذا القول ضعيف لوجوه اذ ان المعروض عدم
الشعور بالغير مفصلا لا مجملا فجاز ان يسند الى الغير مجملا للعلم به كذلك ثم لو كفى في العلية المقارنة في صورة
واحدة لادى فتح باب هذيان كما يقال مس الذكر لا ينقض الوضوء لانه طويل مشقوق الرأس فلا ينقض الوضوء
لمسه كالبوق ثم ان ذكر حكم بالتشهي وهو باطل لقوله تعالى واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا وفي الاخير
نظر ذكره الامام في المحصول قال التاسع تنقيح اقول الطريق التاسع من الطرق الدالة على علية الوصف

الاكثر ومنهم ملغى لكونه عديم التاثير في
الحكم السه واذا كان ملغى يلزم
اشتراك الاصل والفرع صح

تنقيح مناط حكم الشارع اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وذلك بان يبين الغاء الفارق بين الاصل والفرع
وعدم تاثيره في الحكم كما يقال لا فارق بين الاصل والفرع في ذلك الحكم وقد يقال في ايراده ان الحكم لا بد له من علة
لما عرفت والعلية اما المشترك بين الاصل والفرع او ما يختص بالاصل عن الفرع والثاني باطل لان الفارق ملغى
فثبت الاول وهو ان العلة هو المشترك بينهما فيثبت الحكم في الفرع لحصوله فيه ولهذا المط قال الامام في المحصول
هذا طريق جيد وهو في الحقيقة استخراج العلة بالسبر والتقسيم في ايراده ان الحكم لا بد له من محل ومحل
الحكم اما مشترك بين الاصل والفرع او محل الاصل عن الفرع والثاني باطل لكون الفارق ملغى فتعين
الاول وهو ان محل الحكم هو المشترك بينهما فيثبت الحكم في الفرع لثبوت محله لا يكفي لانه لا يلزم من ثبوت
محل الحكم ثبوت الحكم فيه اذ يصدق قولنا هذا الرجل طويل ولا يلزم منه ثبوت الطول لكل رجل مع الاشتراك
في محل الطول الذي هو الرجولية قال ـــ سه اقول هذا اشارة الى فساد طريقين مشهورين احدهما قيل
هذا الوصف علة اذ لو لم يكن علة لوجد دليل على عدم عليته ودليل او لا دليل على عدم عليته فهو علة وحاصله جعل
عجز الخصم عن افساد عليته دليلا على عليته قلنا في التنبيه على فساده ان هذه الطريقة معارضة بمثلها بان يقال
هذا الوصف ليس بعلة اذ لو كان علة لوجد الدليل على عليته ولا دليل لعليته فليس بعلة وحاصل المعارضة جعل العجز
عن تصحيح عليته دليلا على عدم عليته لانه ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا
على الفساد ودليلا على الصحة اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد والثاني ما قيل هذا الوصف علة لانه لو كان
علة لسوينا بين الاصل والفرع واذا سوينا بينهما لساغ القياس المامور به اذ القياس المامور به لا يتاتى بدون التسوية
بينهما فيكون حمل الوصف على العلية مقدمة لتحقق المامور به وتحقق المامور به واجب فحمل الوصف على العلية واجب
لما ثبت ان مقدمة الواجب واجب قال الخنجي في تقرير الطريقة الثانية بهذه العبارة الثاني ان هذا الوصف علة لانه على
تقدير كونه علة يتاتى العمل بالامر بالقياس والعمل بالمامور به اولى ثم قال واعلم ان نظم هذا الدليل على ما ذكر في المتن
فاسد لان نظم التلازم واستثناء المقدم كما ينتج المطلوب وكذا استثناء المقدم لا ينتج المطلوب وكذا استعمال نقيض
اللازم اما لو غير هذا النظم بان يقال علية الوصف يوجب تاتي القياس وكل ما يوجب التاتي فهو اولى مما لا يوجبه
فعلية الوصف اولى من لا عليته وانت اذا احسنت النظر في تقريرها علمت عدم الاحتياج الى تغيير النظم قلنا في تقرير
فساد هذه الطريقة ان هذا القول دور لان تاتي القياس المامور به متوقف على علية هذا الوصف فلو توقف
عليته على تاتي القياس المامور به يلزم الدور قال ـــ الطرف ٢ فيما يبطل العلية اقول لما فرغ من الطرف الاول
شرع في الطرف الثاني في الطرق الدالة على بطلان عليته فنقول الطرف الثاني فيما يبطل علية الوصف والموجب
ما اورد بسببه المبطل الاول النقض عرفه بانه ابداء الوصف المدعى عليته بدون الحكم مثل ان تقول الشافعية
في وجوب التبييت من لم يبيت الصيام من الليل تعرى اول صومه عن النية فلا يصح صومه لعرو اول صومه
عن النية فيجعلوا عراء اول الصوم عن النية علة لبطلانه فتنقضه الحنفية بصوم التطوع الذي يصح بالنية
اول النهار فان عرو اوله عن النية حاصل وقد تخلف البطلان عنه والنقض ان لم يكن واردا بطريق
الاستثناء ففي كونه قادحا في العلية مذاهب اربع فقال بعضهم يقدح في علية الوصف مطلقا سواء كانت
العلة منصوصة او مستنبطة وسواء كان التخلف لمانع او لا لمانع فقال بعضهم لا يقدح مطلقا وقال
بعضهم لا يقدح ان ثبت علية الوصف بالنص وقال بعضهم لا يقدح حيث التخلف لمانع وان ثبت العلية بالمناسبة
او الدوران وهذا المذهب الاخير هو المختار عند المصنف وانما اختاره لوجهين احدهما قياس على التخصيص
فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع بينهما هو الدليل

للتخصيص
والصرف ذكر ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده بالنقض لمانع المعارض للعلة نسبة التخصيص
المعارض للعام فكما ان المخصص لا ينافي اعمال العام فيما عدا صورة التخصيص كذلك النقض لمانع لا ينافي موجبية
الوصف للحكم فيما عدا صورة المانع فلهذه المناسبة قيس النقض لمانع على التخصيص بجامع بالجامع المذكور
ثانيهما ان الظن بعلية الوصف باق مع التخلف لمانع لان العقل يسند تخلف الحكم الى المانع لا الى عدم اقتضاء
العلة بخلاف التخلف الذي لم يكن لمانع فانه يغلب على الظن ان التخلف انما كان للعدم المقتضي واذا بقي الظن
بعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا في العلية اذ المراد بالعلية الظن بها وهو المطلوب واحتج
النافي بل يقدح التخلف في العلية مطلقا بان التخلف لمانع يقدح فيها وذلك لان العلة عبارة عما يستلزم
الحكم واذا ثبت هاتان المقدمتان فنركب منهما قياسا من الشكل الثاني هكذا الوصف المنقوض لمانع لا يستلزم
الحكم والعلة تستلزم الحكم ينتج فالوصف المنقوض لمانع ليس بعلة واذا كان التخلف لمانع قادحا في العلية
كان التخلف لا لمانع اولى بالقدح فيها فكان التخلف مطلقا قادحا في العلية وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه
لا نم ان العلة هي ما يستلزم الحكم بل هو ما يغلب ظن الحكم اذ العلل الشرعية غير العقلية والوصف المنقوض
لمانع يغلب ظن الحكم على ما بينا سواء لوحظ البال وجود المانع او عدمه او لم يلحظ بشيء منهما فيكون علة وان
كان النقض واردا بطريق الاستثناء فذهب قوم انه لا يقدح في علية الوصف ايضا سواء من العلل المعلومة
كعدم الاقدام على المحاربة لعدم الامر بغيرها فانه استثني منه ضرب الدية على العاقلة وهذا الاستثناء
غير قادح في عليته او من العلل المظنونة ولكن بشرط وروده على جميع المذاهب كمسئلة العرايا فانها وردت
على سبيل الاستثناء ويرد نقضا على جميع العلل كالطعم والكيل والقوت والمال مع انه غير قادح في علية
احدى العلل لان الاجماع منعقد على حرمة الربوا على علة قطعا بصحتها فلا يقدح في عليتها اذ لو قدح لكان
دلالة النقض على عدم العلية اقوى من دلالة الاجماع على العلية وهو ظ لكن الاجماع ادل على العلية من النقض
على عدم العلية والا يلزم الاجماع على الخطا وانه بط واذا كان الاجماع ادل يكون المعمول به اياه فلا يكون النقض
النقض قادحا وهو المطلوب واعلم ان لفظ الامام في المحصول يشعر بان القول بكون النقض الوارد بطريق
الاستثناء غير قادح في العلية قول بعض الاصوليين لا جميعهم لانه قال فيه بهذه العبارة قال قوم لا يقدح و[illegible]
بون والمعتمد قول الامام لا غير قال ـــ وجوابه اقول ـــ وجواب النقض احد الامور الثلثة اما منع وجود
العلة في صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتبرة في العلة او دعوى الحكم فيها او اظهار المانع من اثبات الحكم فيها
اما الجواب عن النقض بمنع وجود العلة في صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتبرة في العلة فكذكر القيد اما
ان يكون لمعنى او لدفع النقض للاحتراز به اما ظاهرا كقول الشافعي في اشتراط النية في الوضوء طهارة عن حدث فيفتقر الى
النية كالتيمم فينقضه الحنفية بازالة النجاسة فانها طهارة ولا يشترط فيها النية فيجاب عنه بان علة الافتقار الى
النية انما هو الطهارة عن الحدث لا الطهارة مطلقا وهذا القيد مفقود ظاهرا في ازالة النجاسة فلا يكون علة الافتقار
الى النية موجودة فيها فلا يرد نقضا او خفيا كقولنا في السلم الحال عقد معاوضة فيصح حالا كالبيع فينقض بالكتابة
فانها عقد معاوضة ولا يصح حالا فيجاب بانها ليست عقد معاوضة لانها بيع الرجل ماله من نفسه بل هو عقد ارفاق
فانتفاء عقد المعاوضة فيها خفي واما ان يكون لمعنى يعتبر كان فيه اما معنى كقولنا الصوم عبادة متكررة
فيفتقر الى تعيين النية كالصلوة فينتقض بالحج فانه يتكرر على زيد وعلى عمرو فيجاب بان المتكرر معول على التكرر في
الزمان دون التكرر في الاشخاص والمراد الاول فلا يرد الحج واما لفظا كقولنا جمع الطلقات الثلث في قرء واحد
غير بدعي كما اذا جمعها في قرء بتخلل الرجعة فينتقض بجمعها في حيض فانه ايضا جمع الطلقات في قرء مع انه بدعي

فيجاب بان القول هنا ترك لنظائر الطهر والحيض والمراد الطهر فلا يرد الجمع في الحيض واذا ادعى المستدل وجود العلة
في البعض لانتفاء قيد من القيود المعتبرة فليس للمعترض اقامة الدليل على وجود ذكرناه صورة النقض لانه نقل من بحث
الى اخر لانه نقل من اقامة الدليل على عدم علية الوصف الى اقامة الدليل على وجود الوصف في صورة النقض والانتقال
من بحث الى اخر غصب غير ملتفت اليه في اصطلاح اهل النظر وفيه نظر فان النقض مسموع اتفاقا والنقض
مركب من مقدمتين احدهما اثبات العلة في صورة النقض والثاني تخلف الحكم عنها واثبات مقدمة من مقدمات
المطلوب لا يعد نقلا من بحث الى اخر في دار اهل النظر ولو قال المعترض للمستدل ما دللت به على وجود الوصف مع
قيوده المعتبرة في الفرع دال على وجوده هنا في النقض ايضا فلو لم يكن ذكر الوصف مع قيوده المعتبرة موجودا
في النقض لا ينقض ذلك الدليل فهو نقل من نقض العلة الى نقض الدليل وهو غير ما سلم له اولا والامام لم يتعرض في
المحصول لكونه مسموعا او غير مسموع لكنه ذكره مختصر المنتهى نقلا عن الاصوليين انهم قالوا انه غير مسموع
ثم قال وفيه نظر قال الشارحون في شرح النظر ان غرض المعترض القدح فيما ادعى المستدل كونه علة وهو
يكون تارة بالقدح فيها وتارة بالقدح في دليلها فسماع احدهما دون الاخر لا وجه له اما لو قال ما ذكرت من الدليل
على وجود الوصف في الفرع دال على وجوده في النقض وان لم يكن الوصف موجودا في النقض لا ينتقض ذلك
الدليل وان كان موجودا فيه والحكم ليس بموجود فيه لا ينتقض علية الوصف فهو متجه قالوا لانه لا انتقال فيه من
شي الى اخر بالكلية بخلاف الاول وفيه نظر فان نقض احدهما مطلق غير نقض احدهما معينا ففيه ايضا انتقال
من شي الى اخر بالكلية ~~بخلاف الاول~~ ايضا الجواب عنه بدعوى الحكم في صورة النقض فبيانه موقوف على تقديم مقدمة
وهو ان يقول المعترض اما لا ينفرد بانتفاء الحكم في صورة النقض او ينفرد به فان لم ينفرد به سواء ينفرد به
المعلل او لم ينفرد به بل انتفاء عليه يتوجه النقض لا محالة ولا يمكن للمعلل دفعه بدعوى الحكم فيها لانه خلاف
مذهبه وان انفرد به لم يتوجه على المعلل اذ لا يمكنه ان يدفع النقض بدعوى الحكم في محله كما هو مذهبه فان
خلاف المعترض في هذه المسئلة بخلاف في المسئلة الاول فهو محجوج بالدليل الدال على علية الوصف في المسئلتين اذا
عرفت هذا فنقول الجواب بدعوى الحكم في صورة النقض انما يتاتى اذا انفرد المعترض بعدم الحكم فيها كما قررنا
سواء كان دعوى الحكم في صورة النقض ظاهرا كقولنا الارز ربوي لانه مطعوم كالبر فينقضه المالكي
بالتفاح فيجيب عنه بدعوى الحكم فيه فانه ربوي ايضا عندنا وهو ظاهر او خفيا كقولنا في جواز السلم الحال
السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التاجيل كالبيع فيصح حالا وهو المطلوب فينقضه الحنفي بالاجارة
فانها عقد معاوضة ومع ذلك اشتراط التاجيل فيها فنقول في الجواب عنه التاجيل في الاجارة ليس بشرط لصحة
العقد بل انما هو شرط لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالمستاجر فعدم اشتراط التاجيل
لصحة الاجارة امر خفي محتاج الى تدقيق واعلم ان دعوى الحكم في صورة النقض يدفعه ولو كان ثبوت
ثبوت ذلك الحكم في النقض تقديرا كقولنا رق الام علة رق الولد فينقض بولد من كان مغرورا بحرية جارية
نكحها فان رق الام حاصل فيه ويتخلف رق الولد عنه ~~فينقض بولد~~ لكون الولد حرا اتفاقا فقلنا ثبت
الرق في ولد المغرور تقديرا وان لم يثبت ظاهرا لانه لو لم يكن ولد المغرور رقيقا تقديرا لم يجب عليه قيمة الولد
لان القيمة انما يكون للرقيق دون الحر فالرقية وان انتفت ظاهرا لكنه ثبت تقديرا وليس الجواب عنه بالجهاد
المانع في صورة النقض لكن الحلف لمانع فلا يكون قادحا في علية الوصف لما مر مثاله قولنا قتل العمد العدوان علة وجوب
القصاص فينقض بقتل المسلم الكافر فان القتل العمد العدوان حاصل هنا بدون وجوب القصاص فيجاب بان
في هذه الصورة مانعا منع عنه وهو فضيلة الاسلام فانها تمنع عن القصاص المقتضي للمماثلة قال

اقول

اقول هذا جيب على شرائط يجب رعايتها في النقض فنقول دعوى الحكم في صورة واحدة سواء كانت معينة
او مبهمة ان كانت بالثبوت ينقض بالنفي العام لتحقق المناقضة بين الموجبة الجزئية والسالبة الكلية وبالنفي في بعض
الصور اذ لا مناقضة بين الجزئيتين وان كانت بالنفي ينقض بالثبوت العام لتحقق المناقضة بين السالبة
الجزئية والموجبة الكلية لا بالثبوت في بعض الصور لا اذ لا مناقضة بينهما لما عرفت وكذلك على العكس ان دعوى
الحكم ان كانت بالثبوت ينقض بنفي الحكم عن صورة واحدة معينة كانت او مبهمة لتحقق المناقضة بين الموجبة
الكلية والسالبة الجزئية لا بالنفي العام اذ لا مناقضة بين الكليتين وان كانت بالنفي ينقض باثباته في صورة
واحدة معينة كانت او مبهمة لتحقق المناقضة بين السالبة الكلية والموجبة الجزئية لا بالاثبات العام لما مر
قال الثاني عدم التاثير اقول المبطل الثاني للعلية عدم تاثير ما جعل علة في الحكم وفسر بان يبقى الحكم بعد عدم الوصف
الذي جعل علة له وعدم العكس فسر بان يثبت مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة اخرى تخالف العلة الاول
فالاول وهو عدم التاثير كما لو قيل من طرف الشفعوية في عدم جواز بيع الغائب مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير
في الهواء فيقال ما جعل علة لعدم الصحة البيع وهو عدم الرؤية لا تاثير له في عدم الرؤية صحة البيع لان عدم الصحة
باق عند انتفائه لانه لو رئي ايضا لم يصح بيعه لانعدام القدرة على التسليم والثاني وهو عدم العكس كقول
الحنفية في منع اذان الصبح وهو ان الصبح الا يقصر فلا يقدم اذانه على وقته قياسا على المغرب فيقال
عدم القصر الذي جعل علة لمنع تقديم الاذان على الوقت ليس بعلة له لانه منتف فيما قصر من الصلوات كالظهر
والعصر مع ان منع التقديم ثابت فيه فيكون منع التقديم معللا بعلة اخرى غير عدم القصر قال الحنفي
ان الامام سمى ثبوت مثل الحكم في صورة اخرى بعلة اخرى عكسا والمصنف عدم العكس وتسمية المصنف
اقرب لان العكس في العلة عبارة عن عدم المعلول لانعدام العلة فعدم العكس ان لا يعدم المعلول بانعدامها
واذا لم ينعدم بانعدامها يكون ثابتا بعلة اخرى واقول ما ذكره يقتضي ان يسمى عدم التاثير ايضا عدم عكس
لان الحكم لما بقي بعد العلة لم ينعدم بانعدامها فلم ينعكس واذا لم ينعدم بانعدامها يكون ثابتا بعلة اخرى لكن
عدم التاثير لا يسمى عدم العكس فتسميته ثبوت مثل الحكم بعلة اخرى في صورة اخرى بالعكس او بعدم العكس اصطلاح
اخر غير اصطلاح الحكماء في طرد العلة وعكسها ولا يلزم على طائفة اذا اصطلحوا على شي رعاية مصطلحات طائفة
اخرى واذا عرفت معنى التاثير وعدم العكس فنقول ان الاول وهو عدم التاثير يقدح في علية الوصفات
فيمتنع تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين مختلفتين لان الحكم لما بقي بعد عدم الوصف علمنا استغناءه
عنه فلا يكون معللا به اما اذا لم يمتنع ذلك فلا يقدح بقاء الحكم بعد الوصف في عليته لجواز حصوله بالعلة الاخرى
هذا اذا فسرنا العلة بالتامة فاما اذا فسرت بالمعرف او بالعلة الناقصة فان ذلك لا يقدح في العلية اما على التفسير
بالمعرف فلانه جاز ان يكون معرف الشي امرا يحدث بعد الشي ويتعدم قبله كالعالم للصانع واما على التفسير بالناقصة فلان
عدم المعلول معلول لعدم كل واحد من العلل الناقصة وهو باق بعدم واحدة فرضت منها مع انه لا يلزم عدم
علية تلك العلة لعدم المعلول والثاني وهو عدم العكس انما يقدح في علية الوصف اذا امتنع تعليل الحكم الواحد
بالنوع بعلتين مختلفتين لانه يمتنع ثبوت مثل ذلك الحكم في صورة اخرى بعلة تخالف العلة الاول اما اذا لم يمتنع
فلا اسناد له وذكر ظاهرا والمختار عند المصنف جواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين مختلفتين في العلل المنصوصة
لوقوعه كاللعان والايلاء فان الشارع نص على ان كلا منهما علة لحرمة وطء الزوجة التي هي حكم واحد نوعي وكذا نص
على ان كل واحد من القتل العمد العدوان والردة علة لجواز القتل الذي هو حكم واحد بالنوع لا في العلل المستنبطة
بان الحكم فيها انما يستلزم الى ما ظن ثبوته لاجله وح يمتنع التعليل بمختلفين لان ظن ثبوت الحكم لاحد الوصفين بعرفه

عن ثبوته للوصف الآخر وعن ثبوته لمجموع الوصفين فلا يكون العلة الا واحدة مثلا كل واحد من وصفي الفقاهة ووصف
الفقر ومجموعهما في الفقيه الفقير الذي اعطاه زيد درهما ان كان صالحا لان يسند اليه الاعطاء لكن لا [...]
منها لان ظن ثبوت الاعطاء للفقير مثلا يصرفه عن ثبوته للفقاهة وعن ثبوته لمجموعهما وكذا الكلام في [...]
قال الثالث الكسر اقول المبطل الثالث للعلية الكسر وهو عبارة عن عدم تاثير احد الجزئين للوصف [...]
كونه علة للحكم ونقض الجزء الآخر ولا يرد الا على الوصف المركب من جزئين احدهما ملغى والآخر منقوض فالكسر في الحقيقة قدح
في تمام العلة بعدم التاثير وفي جزئها بالنقض هكذا مثله الامام في المحصول مثاله قولهم في وجوب صلوة الخوف صلوة
يجب قضاؤها اجماعا فيجب اداؤها قياسا على صلوة الامن فيعترض عليه ويقال خصوصية الصلوة لا مدخل لها [...]
ملغى اذ وجوب الاداء لوجوب القضاء غير مختص بالصلوة لان الحج ايضا كذلك فانه يجب اداؤه لو وجب قضاؤه واذا كان
خصوصية الصلوة ملغاة بقي الوصف الذي ظن كونه مؤثرا كون عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه يجب
قضاؤه ولا يجب اداؤه لامتناع صدوره من الحائض شرعا كما مر فعلم من هذا ان المعترض عالم بين الغاء الجزء الاول
ونقض الآخر زعم البعض لا يمكنه ايراد النقض على الباقي هكذا قاله الامام وفي وجوب اداء الحج لوجوب قضائه نظر
فان المتطوع بالحج اذا افسده بالجماع يجب عليه القضاء مع عدم وجوب ادائه والعجب من المصنف انه لم يتنبه لهذا قال
الرابع القلب اقول المبطل الرابع للعلية القلب وهو في الاصطلاح ان يربط حكما يخالف حكم المستدل على الوصف
الذي جعله المستدل علة في قياسه الحاقا باصله ولم يصحح الامام في المحصول على اشتراط اتحاد الاصل في القلب بان
المعترض يورد الحكم الذي هو خلاف حكم المستدل الى اصل آخر فعلم ذكر الاصل الذي هو مخالف لحكم اصل المستدل
ان كان حاصلا في اصل المستدل كان رده الى اصل المستدل اولى لان المستدل لا يمكنه منع وجوده
في اصله فان لم يكن حاصلا في اصل المستدل كان اصل المستدل نقضا على علة المعترض لان ذكر الوصف حاصل فيه
برمته مع عدم ذكر الحكم والاصل المراعى في كلام المحصول في هذا الموضع على وجه لا يحمل الناظر فيه الا على سوء فهم حاشاه
عن ذلك واقول لا حاجة الى اقامة الدليل على اشتراط الاتحاد لانهم اصطلحوا على ان ربط المعترض الحكم المخالف لحكم
اصل المستدل على اصله يسمى قلبا وربطه اياه على اصل آخر معارضة والاصطلاح لا يحتاج الى اقامة الدليل عليه اذا عرفت
هذا فنقول المعترض القالب اما ان يدل بالقلب على نفي مذهب المستدل او على اثبات مذهبه والاول اما ان يدل على
نفي مذهبه صريحا او ضمنا مثال ما يدل القالب على نفي مذهب المستدل صريحا كقول الحنفي في ان المسح باقل ما ينطلق
عليه اسم المسح غير كاف لان المسح ركن من اركان الوضوء فلا يكفي فيه اقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه فيقول القالب
المسح ركن من اركان الوضوء فلا يقدر بالربع كالوجه فتقدير المسح بالربع مذهب المستدل وقد نفاه المعترض صريحا
وهذان الحكمان لا يتنافيان لذاتهما لانهما حصلا في الاصل الذي هو الوجه وانما يتنافيان في الفرع الذي هو المسح
لعارض وهو اتفاق الامامين على ان الواجب اما الربع او الاقل دون الاستيعاب ومثال ما يدل القالب على نفي مذهب المستدل
ضمنا بان يدل على نفي لازم من لوازم مذهبه وان لم يصرح به قول الحنفي في بيان صحة بيع الغائب بيع الغائب عقد
معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فيقول القالب انه عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح فيقول (?)
خيار الرؤية في بيع الغائب لازم لصحته فاذا نفاه يلزم نفي صحته واذا لم يصرح به وهذان الحكمان غير متنافيين في الاصل
الذي هو النكاح لاجتماع الصحة وعدم الخيار فيه لكن لا يمكن اجتماعهما في الفرع لعارض وهو اتفاق الامامين
لا يكون فيه الا احدهما ومن هذا النوع وهو ما يدل على نفي مذهب المستدل غير صريح قلب المساواة وهو ان يكون [...]
حكمان احدهما منفي عن الفرع وفاقا والثاني مختلف فيه كالمختار فان فيه حكمين احدهما نفوذ اقراره [...]
والثاني وقوع طلاقه بايقاعه للطلاق والمكره فان اقراره غير نافذ وفاقا ووقوع طلاقه بالايقاع مختلف فيه

148

فاذا اراد المستدل ان يثبت الحكم المختلف فيه وهو وقوع الطلاق في الفرع وهو المكره بالقياس على ذلك الاصل وهو المختار
كقول الحنفي المكره مكلف مالك للطلاق فيقع طلاقه كالمختار فيعارضه القالب ويقول المكره مكلف مالك للطلاق فيسوى
بين اقراره بالطلاق وايقاعه اياه كالمختار واذا ثبت التسوية بينهما فاما ان يكون في الوقوع وهو باطل اجماعا او في عدمه
وهو المطلوب وانما سمي بهذا الاسم لان المساواة التي بين الحكمين في الاصل انما هي في وقوعهما والتي اثبتها القالب في الفرع
انما هو في عدم الوقوع فكانه بدل تلك المساواة بهذه وقد يسمى التبديل ايضا لانه بقلبه دليل المستدل اثبت تساوي
الحكمين في الفرع وانما قال ومنه ولم يصرح بانه من افراد النوع الضمني لان الضمني نفي لازم المستدل كما عرفته وهذا لا
فلا يكون من افراده وانما قلنا انه لا ينفيه اذ المنفي فيه انما هو الافتراق بين الحكمين وهو غير لازم لوقوع طلاق
المكره الذي هو مذهب المستدل اذ لو كان لازما له لما ثبت الوقوع على تقدير ما ادعاه في الوقوع بل ثبت ما يستلزم نفي مذهبه
وهو التسوية بين الحكمين في عدم وقوع المستلزم لعدم وقوع طلاق المكره الذي هو نفي مذهب المستدل الا انهما لما اشتركا
في عدم التصريح بنفي مذهب المستدل قال بهذه العبارة المحطية لكونه قريبا منه ومثال ما يدل على اثبات مذهب
نفسه قول الحنفي الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده من غير ضميمة من العبادات وهي الصوم قربة كالوقوف
بعرفة فيقول القالب الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة فعدم اشتراط الصوم
الذي اثبته مذهب المعترض فان قلت انه نفي لمذهب المستدل صريحا فيكون من القسم الاول لا قسيما له قلت
القسم الاول هو الذي ينفي مذهب المستدل صريحا ولا يكون ذلك النفي بعينه نفس مذهب القالب كعدم تقدير
الوجه بالربع فانه ليس مذهبا للمعترض بعينه ومع ذلك لا يكون هذا النوع من القلب قسيما من الاول قال وقبول
القلب يمنع تحققه لانه لما اشترط فيه اتحاد الاصل مع الاختلاف في الحكم لزم اجتماع الحكمين المتنافيين في اصل
واحد وهو محال قلنا في الجواب عنه ان التنافي بين الحكمين ليس بحسب الذات حتى يمتنع اجتماعهما في اصل واحد
بل حصل في الفرع لعارض وهو الاجماع الدال على ان ~~القلب معارضة حقيقة~~ النوع لا يكون فيه الا احدهما
كما اشرنا في التقرير فلا يلزم ما ذكرتم قال تنبيه اقول هذا تنبيه على ان القلب معارضة حقيقة لصدق
تعريف المعارضة عليه وهو تسليم الخصم وافادة دليل آخر على خلاف مقتضاه الا انه لا يسمى بحسب الاصطلاح
اذ المعارضة في اصطلاح الاصوليين ما يكون العلة والاصل فيه مغايرا لعلة المستدل واصله بخلاف
القلب فان فيه يجب اتحادهما كما عرفت قال الامام فعلى هذا فللمستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل او يمنع
في تاثير علته بالوجود والعادة في العلية حتى القلب يشترط له ان لا يكون منافيا لحكم القياس الاول حتى اذا [...]
قلب القالب بقلب المستدل سلم الاصل قياسه عن القلب قال الخامس القول بالموجب اقول المبطل
الخامس للعلية القول بالموجب وهو عبارة عن تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف والمراد بمقتضى قول
المستدل ما يلزم من علته ودليله وهو يقع في جانب النفي تارة اذا كان المطلوب نفي الحكم واللازم من دليل
المعلل كون نفي بعين موجب كذلك الحكم وفي جانب الاثبات اخرى كما لو كان المطلوب اثبات الحكم بالفرع واللازم
من دليل المستدل ثبوته في صورة ما من جنسه مثاله في النفي ان يقول الشافعي في وجوب القصاص بالقياس
على التفاوت في المتوسل اليه فانه لا يمنع وجوب القصاص اتفاقا فيقول الحنفي بان كون التفاوت في الوسيلة
لا يمنع وجوب القصاص مسلم ولكن لم لا يجوز ان يمنع القصاص امر موجود في المثقل غير التفاوت ولا يلزم من
[...] ان الموجب لوجوب القصاص وهو ازهاق الروح بغير حق قائم في صورة القتل بالمثقل
[...] التفاوت في الوسيلة لكنا معترفون بالانقطاع في الاستدلال الاول لانه ظهر من بياننا لهذا انه
ما ذكرتموه [...] تمام الدليل بل احد اجزائه ومثاله في جانب الثبوت قول الحنفية في وجوب زكوة الخيل حيوان

نسلم عليه فتجب الزكوة فيه فيما ساعلى الابل فنقول وجوب الزكوة مسلم اذا كان مالا للتجارة والخلاف انما وقع في
نوع من الزكوة وهي زكوة الطين ومقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكوة ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات [illegible]
ضي يلزم هذا النوع الذي وقع فيه الخلاف قال السادس الفرق اقول المجلد السادس [illegible]
وهو عبارة عن جعل تعين الاصل وهو ما يختص به علة للحكم او جعل تعين الفرع وهو ما يختص به
مانعا من ثبوت الحكم والفرق بالاول وهو عبارة عن جعل ما يختص بالاصل علة للحكم يؤدي منع علية الوصف
المشترك بينه وبين الفرع حيث لم يمكن تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين كما في العلل المستنبطة وذلك
لان حكم الاصل اذا كان معللا بما يختص به لا يكون معللا بالمشترك بينه وبين الفرع والا يلزم تعليل الحكم
الواحد بعلتين مختلفتين وهو غير جائز في هذه العلل ولا يؤدي منع عليته حيث جاز التعليل بمختلفين
كما في العلل المنصوصة لان تعليل حكم الاصل بالمختص به لا ينافي تعليله بالمشترك بينه وبين الفرع اذ لا يلزم
منه الا التعليل بمختلفين وذلك جائز في هذه العلل والفرق بالثاني وهو جعل ما يختص بالفرع مانعا من
من ثبوت الحكم يؤدي منع علية الوصف المشترك عند من جعل النقض مع المانع قادحا في العلة لان العلة
عنده هي ما يستلزم الحكم والوصف المشترك مع هذا المانع لا يستلزم الحكم فلا يكون عنده علة وعند من
لم يجعل النقض مع المانع قادحا في العلية لا يؤدي منع عليته اذ لا يلزم منه الا تخلف الحكم لمانع وهو غير
قادح عنده قال الطرف الثالث في اقسام العلة اقول لما فرغ من الطرف الثاني شرع في الطرف الثالث
في اقسام العلة فنقول كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم اما ذلك المحل كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا او ما هو
جزء من ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية في بيع الغائب بكونه عقد معاوضة او ما يكون خارجا عنه وهو اما
عقلي كتعليل ربوية البر بكونه مطعوما واضافي كتعليل ولاية الاجبار بالابوة او سلبي كتعليل عدم وقوع
الطلاق المكره بعدم الرضا واما امر شرعي كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه واما امر عرفي كتعليل
عدم جواز بيع الغائب بالجهالة المجتنب عنها عرفا واما امر لغوي كتعليل حرمة النبيذ بكونه مسمى بالخمر كالمعتصر
من العنب وكل واحد من هذه العلل اما متعدية وهي التي يتجاوز محل الحكم المنصوص كتعليل حكم بما ذكر
بعينه واما قاصرة وهي التي لا يتجاوز عنه كتعليل حكمه بما يختص به وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة
اما ان تكون العلة بسيطة كالامثلة المذكورة او مركبة من الصفة الحقيقية والاضافية كتعليل جواز بيع
المفلس بكونه بيعا صدر من الاهل في المحل او منها ومن السلبية كتعليل وجوب القصاص على قاتل
الذمي بالقتل بغير حق او من الاضافية والسلبية كتعليل وجوب القصاص على القاتل بالمثقل لكونه قتلا
عمدا بغير حق والمختار جواز التعليل بكل واحد من هذه الاقسام لكن من العلماء من خالف في بعضها وذكر
استدلاله عليه وبين ضعفه قال قيل لا يعلل بالمحل اقول قال بعضهم لا يعلل الحكم بالمحل مستدلا على
بان محل الحكم قابل له فلا يكون علة له والا يلزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء واحد وفاعلا له وانه باطل لما بين ان
القابل لا يفعل مما يقبله قلنا في الجواب عنه لا نم ان القابل للشيء لا يكون فاعلا له وما استدل له عليه
مزيف كما بين في موضعه ومع هذا فالعلة الشرعية هي المعرفة للحكم لا المؤثر فيه فلا يلزم من تعليل الحكم به
كون الشيء قابلا وفاعلا لشيء والحق التفصيل الذي ذكره الامام في المحصول وهو ان التعليل بالمحل في العلة
القاصرة جائز سواء كانت منصوصة او مستنبطة اذ لا استبعاد في ان يقول الشارع حرمت الخمر لكونه
خمرا فان كونها خمرا سبب حرمته غير جائز في التعدية اذ يستحيل حصول مورد النص بخصوصه في غيره
قال قيل لا يعلل بالحكمة اقول قال بعضهم لا يجوز ان يعلل الحكم بالحكمة الغير المضبوطة التي يسميها الفقهاء

هي حكمة كالمصالح والمفاسد واستدل عليه بان القدر الحاصل من المصلحة الذي ترتب الحكم عليه في الاصل
لا يعلم وجوده في الفرع لكون المصلحة غير مضبوطة فلا يمكن اثبات الحكم في الفرع بها وهو ظ ولا يجوز التعليل بها
وهو المطلوب وانما قيد الحكم بكونها غير مضبوطة لانها لو كانت مضبوطة وسمي مظنة يجوز التعليل بها اتفاقا
قلنا في الجواب عنه لو لم يجز التعليل بتلك الحكمة لامتناع الاطلاع على القدر الذي نيط به الحكم لم يجز التعليل بالوصف
له المناسب المشتمل عليها لعدم العلم بالقدر الحاصل فيه من المصلحة ح لكنهم يستدلون على علية الوصف باشتماله
على المصلحة فالدال على عليته اما اشتماله على مطلق المصلحة وهو باطل والا لكان كل وصف مشتمل على مصلحة
كيف كانت علة لذلك الحكم او اشتماله على مصلحة بعينها وح ان لم يمكن الاطلاع على تلك المصلحة المعينة
لم يمكن الاستدلال على علية الوصف بكونه مشتملا عليها لان العلم باشتمال الوصف عليها من فروع العلم بها
من غير العلم بها لانه اذا ظن ان الحكم في الاصل انما ثبت لمصلحة وتلك المصلحة وجدت في الفرع يحصل من هذين
الظنين ظن الحكم في الفرع لا محالة وح صح التعليل بها اذ لا نعني بجواز التعليل بها الا هذا وهو المطلوب
هذا هو التقرير الذي قرره الامام في المحصول والعلامة الفاضل المراغي فقد اورد المتن هكذا قلنا لو لم يجز
بالوصف المشتمل عليها وقال في تقريره سلمنا انه لا يجوز التعليل بتلك الحكمة ولكن لم لا يجوز التعليل بالوصف المشتمل
عليها بل عندنا جائز كالمشقة التي هي علة الترخص في السفر فانها لم تكن مضبوطة نيط الحكم بالوصف المشتمل
عليها وهو السفر الطويل المباح ولذلك رخص الملك المترفه في السفر ولم يرخص الحمال في الحضر وان كانت
مشقة الثاني اكثر من الاول والدليل على جواز التعليل ان الظن اذا حصل بان الحكم انما ثبت لمصلحة وان
تلك المصلحة وجدت في الفرع فيحصل ظن ذلك الحكم فيه والظن ممتنع لما عرفت والعلة اشارة الى ذلك فقوله
اذا ظن الحكم الى ههنا عبارته واقول هذا الكلام غير مرضي اما اولا فلانه غير مطابق لما نحن فيه
لانا نريد ان نبحث عما قاله بعضهم من التعليل بالحكمة غير جائز فكيف يسلم ذلك فان الحكمة من العلل المعتبرة
عند المصنف ولهذا رجح في باب التراجيح على ما سوى المظنة من العلل ما سمي واما ثانيا فلان التعليل بالوصف
المشتمل على المصلحة انما يجوز اذا علم قدر تلك المصلحة كما بينا اما اذا لم يعلم فلا نم جواز التعليل به بل لا يجوز كما
صف لا يجوز بالحكمة ح واما ثالثا فلان حمل قول المصنف فاذا حصل الظن الخ على الاستدلال على جواز التعليل بالوصف
المشتمل على الحكمة غير مناسب اذ هو نص في جواز التعليل بالحكمة كما قررنا فلا وجه لحمله على جواز التعليل
بالوصف وزعم المحشي ان الوصف الذي يعلل به الحكم هو الوصف العنواني وكم بين الوصفين فهؤلاء
قال قيل العدم اقول قال بعضهم لا يجوز التعليل بالوصف السلبي واستدل عليه بان الوصف السلبي من
الاعدام والعدم لا يعلل به اما ان الوصف السلبي من الاعدام فلكونه من الاعدام المضافة فيكون من الاعدام
واما ان العدم لا يعلل به فلوجهين الاول ان العلة مميزة عن غيرها لكونها متميزة عما ليس بعلة والعدم
لا يتميز لما بين في موضعه فالعلة لا يكون من الاعدام الثاني ان الاوصاف منها ما يصلح للعلية ومنها ما لا يصلح
للعلية فوجب على المجتهد سبرها ليميز له ما هو الصالح للعلية عما ليس بصالح لها وح نقول ان المجتهد
الصالحة للعليه لا يجب عليه سبر الاعدام اجماعا ويجب عليه سبر الاوصاف كما بينا فلا يكون الاعدام من الاوصاف الصالحة للعلية
واذا ثبت هاتان المقدمتان ثبت ان الوصف السلبي لا يعلل به وهو المطلوب قلنا في الجواب عن الوجه الاول
من الوجهين الدالين على ان العدم لا يعلل به انا لا نم ان الاعدام لا يتميز فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم
لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم دون العكس وما قيل في بيانه فمزيف كما بين في موضعه وفي الجواب
عن الوجه الثاني منع انا لا نم ان المجتهد يجب عليه سبر الاوصاف مطلقا سواء كانت منافية او غير منافية

يجب عليه سبر الاوصاف المتناهية دون غير المتناهية لامتناع سبرها وح يقول انه سقط عن المجتهد سبر الاوصاف
لعدم تناهيها لا لعدم صلوحها للعلية فلا يتم ما ذكرتم قال قيل انما يجوز اقول تعليل الحكم الشرعي بعلة لان الوصف
يفيد ظن العلية فاذا حصل في الحكم الشرعي حصل ظن العلية ولا نعني بجواز التعليل الا افادة الظن بالعلية فتعليل المطلق
وقال بعضهم لا يجوز واستدل عليه بان الحكم الشرعي الذي عرض له انه علة يحتمل ان يكون متقدما على الحكم الذي جعل
معلولا ويحتمل ان يكون متاخرا عنه ويحتمل ان يكون مقارنا له فهذه الاحتمالات مقادير ثلثة والتقدير الاول …
التعليل لان تقدم العلة على المعلول يقتضي تخلفه عنها وكذا الثاني لان تقدم المعلول على العلة ينافي عليتها لامتناع
تاخر العلة عن المعلول والثالث يحتمل التعليل وعدمه اذ على تقدير المقارنة جاز ان يكون العلة هو اياها وغيره
فالتعليل بالحكم انما يجوز اذا كان مقارنا وهذا التقدير هو احد التقادير التي لا يكون هو علة عليها فيكون مرجوحا
بالنسبة اليها والعبرة في الشرع بالراجح دون المرجوح فوجب الحكم في الشرع بانه ليس بعلة وح امتنع التعليل
فان قلت تقدم العلة على المعلول انما يمتنع اذا كان بالزمان اما اذا كان بالذات فلا يمتنع بل يجب قلت
الترديد انما هو في الزمان من التقدم والتاخر وتمام الكلام ان يقول تقدم الحكم على الحكم ان كان بالزمان يحيل
التعليل به وان كانت بالذات فقط جاز ان يكون العلة هو اياه او غيره فيكون مرجوحا كما في تقدير المقارنة
قلنا في الجواب عن استدلالهم لا نم ان تقدير المقارنة في العلة اذ يجوز التعليل بالمتاخر في الشرع لان السبب الشرعي
معرف والمعرف للشيء جاز ان يكون متاخرا عنه كالعالم للصانع قال الفاضل المراغي لا يبعد ان يقال لا نم
ان التقدم ايضا لا يصلح للعلية وانما لا يصلح ان لو لم يكن تخلف المعلول عنه لمانع لم قلتم انه ليس كذلك اقول
ولا يبعد ان يجاب عنه بان التخلف لمانع انما يتصور فيما يتصور فيه العلية وعند تقدم الشيء على الشيء بالزمان
لا يتصور العلية واعلم ان المصنف في تتمة العلة لم يتعرض للحكم الشرعي ولعل الوصف الشرعي الذي ذكره
يشمله وفيه تعسف قال قالت الحنفية اقول قالت الحنفية لا يعلل الحكم بالعلة القاصرة لعدم الفائدة
في التعليل بها لان فائدته لو كان التوسل الى معرفة حكم الاصل فقط لان ذلك معلوم بالنص وان كان التوسل
الى معرفة حكم غير الاصل فقط ايضا لان ذلك انما يمكن ان لو وجد ذلك الوصف في غير الاصل ولم تتقيد(?)
والا لم يكن قاصرة واذا انتفت الفائدة في التعليل بها كان التعليل بها عبثا فلا يعلل
بها لان التعليل بها عبثا اذ الحكيم لا يفعل العبث قلنا في الجواب عنه لا نم انحصار الفائدة في معرفة
حكم الاصل والفرع لجواز ان يكون الفائدة معرفة كون الحكم الشرعي واقعا على وجه المصلحة ووفق الحكمة ليكون
النفوس الى قبوله اميل وهذه الفائدة معتبرة لنا على جواز التعليل بالعلة القاصرة ان صحة العلية ليست
موقوفة على تعديتها الى الفرع لان تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحة العلية في نفسها على تقدير …
الفرع لان تعدية العلة الى الفرع موقوفة على صحة العلية في نفسها فلو توقف صحة العلية في نفسها على تعديتها
الى الفرع لزم الدور واذا لم يتوقف صحتها في نفسها على تعديتها الى الفرع صحت العلية في نفسها سواء كانت متعدية
او قاصرة وهو المطلوب قال الخنجي ولقائل ان يقول ان كان المراد بالتعدية وجود الوصف في صورة اخرى
ايضا فلا نم توقفه على الثلثة(?) وهو المراد بكون التعدية شرطا لصحة العلية وان كان المراد بها كون الوصف
علة في صورة اخرى فلا نزاع في التوقف لكن التعدية بهذا المعنى غير شرط في صحة علية الوصف بل يعني وجوده
في صورة اخرى واقول المراد ليس هذا ولا ذاك بل كون الوصف الذي هو علة في العلة حاصلا في الفرع ولا
ان التعدية بهذا المعنى مشروطة بصحة علية الوصف ويلزم الدور من توقف صحة عليته على التعدية بهذا
المعنى قال قيل لو علل اقول قال بعضهم لا يجوز تعليل الحكم بالوصف المركب والا يلزم تخلف المعلول

عن علته التامة او تحصيل الحاصل لانه لو علل الحكم بالوصف المركب لكان عدم كل واحد من اجزائه علة تامة
لعدم عليته لان عدم كل واحد منها علة تامة لعدم عليته وح فاذا انتفى جزء منه انتفى عليته لامحالة ثم اذا
انتفى جزء اخر منه فان لم ينتف عليته يلزم تخلف المعلول عن علته التامة واذا انتفت يلزم تحصيل الحاصل
فالتعليل بالمركب يستلزم احد الامرين المحالين وكل ما يستلزم المحال فهو محال فالتعليل بالمركب محال
وهو المدعى قلنا في الجواب عنه ان العلية صفة عدمية لكونها من الامور النسبية التي هي عدمية كما بين
في موضعه واذا كانت عدمية كان انتفاؤها وجوديا لوجوب كون احد النقيضين وجوديا واذا كان
انتفاء العلية وجوديا فلا يجوز ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامور العدمية لا يكون علة للوجودي
وح يلزم ما ذكرتم وفيه نظر قال وههنا مباحث اقول وههنا مباحث متعلقة بمباحث العلة المسئلة الاولى
في ان التعليل بعلية العلة هل يجوز كما جاز التعليل بوجودها ولا فعند(?) يجوز ان يستدل بوجود العلة على
على وجود الحكم كما يقال وجدت صورة القتل العمد العدوان فتحقق وجوب القصاص … القتل العمد العدوان يجب
فيها القصاص وانما جاز لان وجود العلة يستلزم وجود معلولها ولا يجوز ان يستدل بعلية العلة على وجود
الحكم كما يقال علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة فوجب القصاص والامام يجوز ان العلية نسبة
بين العلة والحكم فكانت متوقفة على وجود الحكم لتوقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين واذا كانت
متوقفة على وجود الحكم لا يكون علة والا يلزم الدور قال الثانية اقول المسئلة الثانية في ان التعليل
بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضي ام لا فنقول تعليل عدم الحكم بالمانع عنه لا يتوقف على وجود المقتضي له
خلافا للبعض لنا ان المانع والمقتضي متباينان فالمانع اذا كان مع المقتضي يكون اضعف مما اذا كان بدونه
لان الشيء مع منافيه اضعف مما اذا لم يكن معه وح فنقول لا اشكال ان المانع يؤثر في عدم الحكم مع وجود المقتضي
له فدون المقتضي اولى بالتاثير فيه لان الشيء حال ضعفه اذا اثر في غيره فتاثيره فيه حال القوة اولى احتج الخصم
عليه وقيل لا يسند عدم علة الحكم الى المانع لان المسند اليه ان كان العدم المستمر فقط اذ المانع حادث والعدم
المستمر ازلي فلا يسند اليه لامتناع اسناد الازلي الى الحادث وان كان العدم المتجدد والمتجدد في العدم
انما يتصور عند قيام المقتضي فيكون موقوفا على المقتضي وهو المدعى قلنا في الجواب ان المسند الى المانع
الحادث هو العدم المستمر الازلي ولا استحالة في ذلك اذ الحادث قد يعرف القديم الازلي كالعالم الحادث
المعرف للصانع الازلي قال الثالثة لا يشترط اقول المسئلة الثالثة في ان الوصف الذي جعل علة في
الاصل هل يشترط فيه ان يكون منفيا عليه ام لا فنقول لا يشترط في التعليل بالعلة اتفاق الخصمين على
على وجودها في الاصل بل يكفي انتهاض الدليل على وجود العلة في الاصل لانه اذا دل الدليل عليه فقد حصل
الغرض وهو امكان الحاق الفرع به قال الامام في المحصول الحق ان وجود العلة في الاصل قد يكون معلوما
بالضرورة وقد يكون معلوما بالبرهان اليقيني وقد يكون معلوما بالامارة الظنية قال الرابعة اقول
المسئلة الرابعة في بيان قوة العلة على دفع الحكم ورفعه لان … العلة قد يدفع الحكم ولا
يرفعه كالعدة فانها يدفع النكاح اللاحق ولا يرفع النكاح السابق وقد يرفع الحكم ولا يدفعه كالطلاق
فانه يرفع النكاح السابق ولا يدفع النكاح اللاحق وقد يرفع ويدفع ايضا كالرضاع فانه رافع للنكاح ودافع
للنكاح السابق(?) اللاحق قال الخامسة اقول المسئلة الخامسة في انه هل يجوز ان يعلل حكمان بعلة
واحدة ام لا فنقول العلة الواحدة قد يعلل بها معلول واحد وقد يعلل بها معلولان متماثلان وقد
يعلل بها معلولان مختلفان لجواز اجتماعهما وقد يعلل بها معلولان متضادان لا يمكن اجتماعهما ولكن بشرطين

متضادين اذ لو جاز اجتماع الشرطين جاز اجتماع الضدين عند وجود علتيهما وانه محال وانما اقتصر على القسم الاخير
من هذه الاقسام لوضوح سايرها قال الفصل الثاني في الاصل اقول لما فرغ من الفصل الاول في المباحث المتعلقة
بالعلة شرع في الفصل الثاني في المباحث المتعلقة بالاصل والفرع فنقول اما الاصل فشرطه امور ستة
الاول ثبوت الحكم فيه لان القياس عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل في الفرع كما عرفت وذلك لا يتاتى الا بعد ثبوت
الحكم فيه لان القياس عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل في الفرع كما عرفت وذلك لا يتاتى الا بعد ثبوت الحكم في الاصل
الثاني ان يكون ذلك الثبوت بدليل شرعي اما بالدليل فلان الاحكام الشرعية لا بد لها من دليل من الادلة الدالة
عليها والا يلزم تكليف ما لا يطاق واما وجوب كون الدليل شرعيا فلما عرفت من ان لا حكم للعقل في الشرع
الثالث ان يكون ذلك الدليل امرا غير القياس لانه لو كان القياس لم يكن اتحاد العلة بين اصل الاصل والاصل
وبينه وبين الفرع ما يكون العلة الجامعة بين الاصل واصله هي التي بينه وبين فرعه كما يقال الذرة
مكيل مطعوم كالشعير فيقاس الفرع كالذرة في مثالنا هذا على اصل الاصل وهو البر في الشعير في مثالنا هذا
اولى من القياس على الاصل كالارز في مثالنا هذا تقليلا للمقدمات اذ ذكر الاصل المتوسط بين اصله
وفرعه تطويل بلا طائل وان اختلفت العلة بان يكون العلة بين الاصل واصله غير العلة بينه وبين فرعه كما يقال
مثلا الجذام عيب ينفسخ به البيع فينفسخ به النكاح قياسا على الرتق فانه ينفسخ به النكاح لانه يفوت الاستمتاع
كالجب فان الجامع بين الجذام والرتق كون كل منهما عيبا ينفسخ به البيع وبين الرتق والجب كون كل منهما عيبا
مفوتا للاستمتاع لم ينعقد القياس الثاني اعني قياس الجذام على الرتق لان الجامع بين الرتق والجب هو كون
كل منهما عيبا مفوتا للاستمتاع غير موجود في الجذام فلا يمكن اثبات الحكم فيه وهو انفساخ النكاح والى هذه الشرائط
الثلاثة اشار بقوله فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس الرابع ان لا يكون دليل حكم الاصل الفرع
اذ لو تناوله كان اثبات الحكم في الفرع به لا بالقياس وهو ضايع القياس الخامس ان يكون معللا وهو متعين
ليتاتى رد الفرع اليه والا لم يمكن السادس ان يكون حكم الاصل غير متاخر عن حكم الفرع اذا لم يكن لحكم الفرع دليل
سوى القياس لانه لو كان متاخرا عنه لكان حكم الفرع قبل هذا الاصل ثابتا من غير دليل وهو باطل لافضائه
الى التكليف بما لا يطاق اما لو كان له دليل سوى القياس جاز تاخر حكم الاصل عن حكم الفرع لان حكم الفرع قبل
حكم الاصل يكون ثابتا بدون القياس ويكون القياس دليلا اخر عليه وهو لا يلزم الا توارد الادلة على مدلول واحد
وذلك جايز قال وشرط الكرخي امورا وشرط الكرخي في الاصل شرطا اخر وقال شرط الاصل اما عدم
مخالفة الاصول بان يكون حكمه موافقا للاصول من الكتاب والسنة وغيرهما او تحقق احد الامور الثلاثة ان
خالف اي ان كان حكم الاصل مخالفا للاصول كالعرايا في الرطب اذا جعل اصلا في جواز قياس العنب عليه
وكشهادة خزيمة اذا جعلت اصلا في جواز قياس الحكم بعدل واحد عليها فشرطه امر من امور ثلاثة احدها التنصيص
الثاني النص على علة حكم الاصل لان تنصيص الشارع على العلة كالتصريح منه بوجوب القياس عليه كما مر الثالث
اجماع الامة على تعليل حكم الاصل مطلقا اي لا يكون الاصل المخالف لسائر الاصول من المسائل التعبدية التي لا يعقل
الثالث ان يكون القياس على هذا الاصل موافقا لسائر القياسات على اصول اخر والحق عند المصنف ان
الاصل اذا لم يكن موافقا لسائر الاصول فعلى المجتهد ان يطلب الترجيح بين القياس عليه وبين القياس على اصول
اخر لما ياتي بيانه في باب ترجيح الاقيسة فما ترجح من القياسين بنظره تعين العمل به وذكر ان ثبوت كذا
بخلاف قياس الاصول ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه لان مرادنا بالاصل في هذا الموضع هذا
فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب ان يرجح المجتهد بين القياسين بالجهات المرجحة للاقيسة وان كان

دليلا غير مقطوع به فان لم يكن علة حكمه منصوصة كان القياس على الاصول اولى من القياس عليه لان القياس
على طريق حكمه معلوم اولى من القياس عليه لان القياس على ما طريق حكمه غير معلوم وان كانت علة حكمه
منصوصة يتساوى القياسان لان القياس على الاصول يختص بان طريق حكمه معلوم وطريق علته غير معلوم
وهذا القياس طريق حكمه مظنون وطريق علته معلوم فيكون لكل منهما رجحان على الاخر من وجه فيستويان
قال وشرط عثمان البتي قيام ما يدل على جواز القياس عليه وشرط بشر المريسي
احد الامرين اما انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا او التنصيص على عين تلك العلة وضعف المذهبين ظاهر
لان عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفي هذا الشرط قال واما الفرع اقول واما الفرع فشرطه وجود الوصف الذي
هو علة لحكم الاصل في الفرع بلا تفاوت بين الاصل والفرع في ذلك الوصف لا في الماهية ولا في زيادة ولا نقصان
لما عرفت من تعريف القياس بانه اثبات حكم الاصل في الفرع انما يتصور عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع
للوصف الموجود في الاصل والا لم يحصل بين الحكمين تماثل واذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما
وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم بوجود الحكم في الفرع وزعم ان الظن به لا يكفي وشرط ابو هاشم انتهاض
الدليل على ثبوت حكم الفرع اجمالا ليعلم حمله والقياس تفصيله ويعينه كالجد مع الاخوة فان الشرع دل على
ارثه فقاسه بعضهم على ابن الابن في الحجب وبعضهم على الاخ في المقاسمة مع الاخوة فان درجة الجد درجة الاخ لكون
كل منهما مدليا الى الميت باب ورد كل من المذهبين بان ظن ثبوت الحكم في الفرع بعد حصول الظن بعلية الوصف
الموجود في الاصل وبوجود ذلك الوصف في الفرع يحصل بدون هذين الشرطين والعمل بالظن واجب
فلا يشترط حصولهما في القياس قال تنبيه اقول هذا تنبيه على ان القياس في عرف الفقهاء قد يستعمل
على صورة التلازم اثباتا ونفيا فاذا استعمل في الثبوت يجعل حكم الاصل لازما ويجعل حكم الفرع ملزوما ثم
الملازمة بين حكم الاصل وحكم الفرع بالقياس حتى يلزم من ثبوت حكم الفرع ثبوت حكم الاصل وعكس في النفي من انتفاء
حكم الفرع انتفاء حكم الاصل مثاله في الثبوت قولنا في اثبات وجوب الزكوة في مال الصبي لو وجبت الزكوة في مال
البالغ للمشترك بينه وبين الصبي لوجبت في مال الصبي قياسا عليه لكن الزكوة واجبة في مال البالغ اجماعا
فيكون واجبة في مال الصبي ويدل على استثناء الملزوم لفظة لما في قول المصنف لما وجبت الزكوة الخ ومثاله في
النفي قولنا في بيان عدم وجوب الزكوة في الحلي المباح لو وجبت الزكوة في الحلي للمشترك بينه وبين اللالي لوجبت
في اللالي قياسا عليه لكن اللازم وهو الوجوب في اللالي منتف فالملزوم وهو الوجوب في الحلي منتف مثله
وهو المطلوب قال الكتاب الخامس في دلائل اختلف فيها اقول الكتاب الخامس في الدلائل التي
اختلف المجتهدون في انها ادلة الشرع وفي هذا الكتاب بابان وذلك لان الادلة المختلف فيها قسمان مقبولة
عندنا ومردودة فافرد لكل منها بابا الباب الاول في الادلة المقبولة عندنا وهي ستة الاول ان الاصل في المنافع
الاباحة والادلة الشرعية فالايات ثلث الاية الاولى قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وجه التمسك به ان اللام
في لكم لغة يقتضي الاختصاص بجهة الانتفاع وحينئذ يكون ما في الارض جميعا مخصوصا بنا على سبيل الانتفاع
به فيكون الانتفاع به ماذونا شرعا وهو المطلوب الاية الثانية قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده
وجه التمسك به ان هذا الكلام استفهام على سبيل الانكار وحينئذ يقول انه تعالى انكر تحريم الزينة التي لا تختص
بالانتفاع بها حصة اللام ويلزم منه انتفاء حرمة الانتفاع بها فثبت الاباحة وفيه نظر فان انتفاء الحرمة لا يستلزم
الاباحة لما عرفت من ان عدم الحرمة اعم من الاباحة الاية الثالثة قوله تعالى احل لكم الطيبات وجه التمسك به
ان اللام في لكم كما عرفت يدل على ان الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع وهو المطلوب فان قلت ان الحور لم يكن

المراد من الطيبات المحللات وح لا يلزم الاذن في جميع المنافع قلت لو خصت بها يلزم التكرار اذ يصير
الاية هكذا احل لكم المحللات والاصل عدم التكرار فالمراد بالطيبات المستطاب طبعا وذلك يقتضي حل المنافع صح
باسرها وهو المطلوب واعلم ان هذه الايات انما يدل على اباحة المنافع بواسطة اللام المذكورة فيها
ولهذا تتمم على الاعتراض على مدلولها كما سيجيء واما بيان ان الاصل في المضار التحريم والمنع الشرعي فلقوله عم
لا ضرر ولا اضرار في الاسلام اي في احكامه فالضرر والاضرار ممنوع عنه شرعا وهو المطلوب قيل على بيان
الاصل الاول بانا لا نم ان اللام يفيد الاختصاص النافع في جميع الصور لصحة بان اللام قد يجيء لغير النفع
ايضا كقوله تع وان اسأتم فلها وقوله ولله ما في السموات وما في الارض اما الاية الاولى فلانها للضرر
لا للنفع واما في الثانية فلتنزهه عنه عن الانتفاع به قلت في الجواب عنه ان اللام المستعمل في غير من
النفع فيما ذكر من الايتين مجاز لاتفاق ائمة اللغة على ان اللام في اللغة موضوعة للملك ومعنى الملك
الاختصاص النافع لا التمليك الشرعي واللام يصح قولهم الجل للفرس فيكون اللام باجماع اهل اللغة موضوعا
للاختصاص النافع فاذا استعمل في غير النفع كان مجازا وفيه نظر فان هذا انما في ما ذكره في باب
القياس ان اللام حقيقة في التعليل قيل عليه سلمنا ان اللام للاختصاص النافع لكنه لا يلزم من ذكر اباحة
جميع الانتفاعات لم لا يجوز ان يكون المراد بالانتفاع المخصوص بالاستدلال بما في الارض على وجود الصانع
فان هذا نفع عظيم قلت في الجواب عنه ان هذا النفع وهو الاستدلال حاصل لكل مكلف في نفسه فانه يمكن
ان يستدل من نفسه على صانعه فلو حمل الانتفاع في الايات على هذا المعنى يلزم تحصيل الحاصل فيجب ان يحمل
على غير هذا من الانتفاعات للدليل السالم عن المعارض وهو اجماع النحاة وفيه نظر فان الاستدلال على
وجود الصانع وان كان حاصلا لكل مكلف في نفسه لكنه يتأيد بالاستدلال من سائر المخلوقات فلا يلزم من
حمل الانتفاع في الايات على هذا المعنى تحصيل الحاصل قال الثاني الاستصحاب اقول الثاني من الادلة
المعقولة استصحاب الحال وهو الحكم بثبوت امر كان في الزمان الاول وهو حجة عند الش والمزني وابي بكر
الصيرفي خلافا للحنفية فانهم ذهبوا والمتكلمين لنا على حجية الاستصحاب ان ما ثبت في الزمان الاول
من وجود امر او عدمه ولم يظهر زواله لا قطعا ولا ظنا يظن بقاؤه كما كان وانما قلنا ذلك لدليلين الاول انه لولا
بقاء الظن بثبوت الثابت الذي لم يظهر زواله بوجه من الوجوه لما تقررت المعجزة ولم تثبت الاحكام الثابتة
في عهده عم ولكان الشك في الطلاق في حرمة الوطء كالشك في النكاح فيها والتوالي باطلة اما الملازمة بين
المقدم والتالي الاول فلان المعجزة وهي امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة على
استمرار العادة اذ لو جاز التغير فيها لم يكن المعجزة خارقة لها لجواز تغيرها فلم يكن معجزة واما الملازمة
بينه وبين التالي الثاني فلان الحكم بثبوت الاحكام الثابتة في عهده عم يتوقف على الظن باستمرارها
اذ لو لم يظن استمرارها لم يكن الحكم بثبوتها الآن لجواز النسخ واما الملازمة بينه وبين التالي الثالث فلانه
لو لم يحصل الظن باستمرار النكاح بعد ثبوته لكان الشك في الطلاق مانعا من حل الوطء كما كان الشك في
النكاح مانعا واما بطلان التاليين الاولين فظ لوجوب الحكم بتقرر المعجزة وبقاء الاحكام الثابتة في عهده عم مقدم
اجماعا واما بطلان التالي الثالث فلان المشكوك في الطلاق غير محرمة والمشكوك في النكاح محرمة واذا بطلت
التوالي بطل المقدم فلزم بقاء الظن بثبوت الثابت وهو المطلوب الدليل الثاني ان ثبوت الشيء
في الزمان الثاني لان ظن البقاء راجح على حدوث الفناء لوجهين الاول ان الباقي يستغني عن سبب جديد
او شرط جديد لان الباقي لا يوجد الا بوجود علته التامة دم العلة التامة يستغني عن السبب الجديد والشرط
الجديد

والا لم

والا لم يكن العلة التامة علة تامة واذا حصل الاستغناء عنهما كفى في بقائه دوام علته بخلاف الحادث فانه لا يستغني
عنهما وذلك ظ واذا كان كذلك كان الحادث موقوفا على مقدمات اكثر والباقي مستغنيا عنها فيكون الحادث
مرجوحا بالنسبة الى الباقي لما بين لزم ان ما يتوقف على مقدمات اكثر فهو مرجوح بالنسبة الى المستغني عنها
الثاني ان عدم الباقي اقل من عدم الحادث لان الباقي دخل في الوجود وكلما دخل في الوجود فهو منحصر متناه
لاستحالة دخول ما لا نهاية له فيه لم يحدث واذا كان عدم الحادث اكثر من عدم الباقي كان الحادث
راجحا على عدم الباقي لان الاكثر راجح على الاقل فيكون وجود الباقي راجحا على عدم الباقي لان الاكثر راجح
على الاقل فيكون وجود الباقي راجحا على وجود الحادث بحكم عكس النقيض فثبت بهذين الوجهين
ان ما ثبت ثبوته بلا ظهور مزيل ظن بقاؤه والعمل بالظن واجب لما عرفت غير مرة ولا نعني بكون الاستصحاب
حجة الا العمل بمقتضاه اعلم ان القائلين بحجية الاستصحاب يدعون البداهة في ذلك ويحيلون بالغائب
عن اهله وبلده فانه يكاتبهم ما كان بين قبلهم وذلك يدل على ان البقاء الثابت مركوز في الاذهان
قال الثالث الاستقراء اقول الثالث من الادلة المعقولة الاستقراء المظنون احترز عن الاستقراء
المقطوع اعني اثبات حكم كلي لثبوته في جميع جزئياته فانه دليل يقيني اتفاقا مثال الاستقراء المظنون
قول الشافعي الوتر ليس بواجب لان الوتر يؤدى على الراحلة اجماعا فلا يكون واجبا لانا استقرينا الواجبات
قضاء واداء فلم نجد واجبا يؤدى على الراحلة فالوتر ليس بواجب وهو المطلوب وفيه نظر فان للحنفية
ان يقولوا لا نم ان في الشرع واجبا لا يجوز اداؤه على الراحلة وما استقريتم من الصور مما لا يؤدى على الراحلة
فانما هي صور المفروض كالصلوات المكتوبة وقضائها لا صور الواجبات وبينهما فرق كما مر في اول الكتاب
والاستقراء على هذا الوجه يفيد الظن لان اشتراك بعض الجزئيات في امر يوجب الظن باشتراك باقي
الجزئيات فيه واذا افاد الظن فالعمل بمقتضاه لازم لقوله عم نحن نحكم بالظاهر قال الرابع اخذ الش
الش فيه اقول الرابع من الادلة المعقولة عند الش في الاخذ باقل ما قيل اذا لم يجد دليلا على
الاقل ولا على الزائد كما في اختلاف الناس في دية الكتابي فقال بعضهم ديته ثلث دية المسلم وقال بعضهم
ديته نصف دية المسلم وقال بعضهم ديته كدية المسلم فالش اخذ بالاقل وقال دية الكتابي ثلث
دية المسلم وانما اخذ الش بالاقل بناء على اصلين الاجماع والبراءة الاصلية وانما يكون تمسكا بالاجماع
ان لو انحصرت الاقوال في الثلثة ولم يوجد دليل لا على الاقل ولا على الزائد اما اذا لم ينحصر كما اذا كان مع هذه
الاقوال قول رابع وهو انه لا يوجب شيئا لم يمكن الاخذ باقل ما قيل واجبا لان ذلك الاقل ح يكون قول
بعض الامة فلا يكون حجة وكذا اذا دل دليل سمعي على وجوب الزائد فانه ح يرجع اليه ولم يجز الاخذ بالاقل
ولهذا لما اختلف في عدد الغسل من ولوغ الكلب فقال بعضهم سبع وبعضهم ثلث لم ياخذ الش فيه بالاقل
لانه وجد في الاكثر دليلا سمعيا اما اذا انحصرت الاقوال في الثلثة ولم يوجد دليل دال لا على الاقل ولا على
الزائد وجب الاخذ بالاقل لان وجوب الاقل مجمع عليه لان من اوجب الثلث فقد اوجبه ومن اوجب
الزائد فقد اوجبه ايضا وح يكون ايجاب الثلث قول كل الامة فيكون حجة واما البراءة الاصلية فانها
على عدم وجوب الزائد فان قيل يجب الاخذ بالاكثر لانه ثبت في الذمة شيء ويحتمل ان يكون ذلك الشيء
هو الاكثر فلا يتيقن الخلاص والخروج عن العهدة الا بالاخذ بالاكثر فيجب ليحصل براءة الذمة يقينا
قلنا في الجواب عنه ان الاكثر انما يجب حيث يتيقن شغل الذمة به والزائد على الثلث لم يتيقن
شغل الذمة به لانتفاء الاجماع والدليل الدال عليه فلا يجب قال الخامسة المناسب اقول

بالانتهاء دخل في الوجود وكل ما ينتهي الى الوجود صفة فكذا عدمه بخلاف عدم الحادث فانه لا انحصار له لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له اذ يصدق على صح

وهو اثبات حكم كلي لثبوته في بعض جزئياته وانما قيدنا الاستقراء بالمظنون

المناسب المرسل مناسب لا يشهد له اصل من اصول الشرع اعتبارا والغاء وهل هو من الادلة المقبولة
ام لا فيه خلاف والمختار ان المناسبة ان كانت متصفة بصفات ثلثة احدها كونها ضرورية اي يكون
من باب حفظ الدين او النفس او العقل او النسب او المال وثانيها كونها قطعية وثالثها كونها كلية
كما اذا تترس الكفار الصائلون باسارى المسلمين وقطعنا بانا لو لم نقتل الترس استولوا على المسلمين فقتلوا
الترس ايضا وقطعنا بانا لو رمينا الترس وان كان يلزم منه قتل مسلم لا ذنب له يلزم ظاهرا تمييز
اعتبر المناسب ويكون من الادلة المقبولة على معنى انه وان لم يشهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب
ولم يقم ايضا دليلا على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكنه يجوز ان يتأدى اجتهاد
مجتهد الى ان يقول هذا الاسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين اقرب الى مقصود الشرع من حفظ
مسلم واحد وان لم يكن متصفة بها بان يفوت المناسبة صفة منها لم يكن المناسب دليلا معتبرا في
الشرع كما اذا افتقد قيد الضرورة بان تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة
فيه فان حفظ دين غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة او فقد قيد القطع كما اذا لم يقطع بتسلط
الكفار لو لم نرم الترس فانه لم يجز الرمي ايضا او فقد قيد الكلية كما لو اشرفت السفينة على الغرق
ونقطع بانا لو طرحنا واحدا من اهلها نجوا لم يجز لان نجاة اهل السفينة ليست مصلحة كلية بخلاف نجاة
كافة المسلمين واما مالك رحمه الله فقد اعتبر المناسب المرسل مطلقا سواء اشتملت المناسبة على هذه
القيود او لم يشتمل واستدل عليهم بوجهين الاول ان الشرع اعتبر جنس المصالح وذلك لانه اعتبر الحكم
المشتمل على المصلحة الصالحة والحكم المشتمل على المصلحة الراجحة اعتبار جنس المصالح فوجب ظن
اعتبار المناسب المرسل لانه اذا غلب على ظننا ان هذا الحكم مصلحة غالبة على المفسدة وقطعنا
بان المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة في الشرع لزم من هاتين المقدمتين ظن ان هذه المصلحة
معتبرة شرعا والعمل بالظن واجب لما عرفت مرارا الثاني اتفاق العلماء على ان الصحابة قنعوا بمعرفة
المصالح ولم يلتفتوا الى الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في القياس والاصل والفرع اذ المقصود
من الشرائع رعاية المصالح واذا كان كذلك فالمناسب المرسل معتبر في الشرع وان فقد المناسبة
هذه الشرائط التي ذكرتم وذلك يدل على اعتباره مطلقا وهو المطلوب قال السادس عدم الدليل
اقول السادس من الادلة المقبولة فقد الدليل بعد التفحص البليغ فانه عند بعض الفقهاء دليل
على عدم الحكم وجهه وبيانه ان المجتهد اذا طلب في الواقعة دليلا من النص والاجماع والقياس وجد
في الطلب ولم يجد شيئا منها يغلب على الظن عدم الدليل وعدم الدليل يستلزم عدم الحكم اذ
لو ثبت حكم شرعي من غير ان ينصب الشارع عليه دليلا يلزم تكليف الغافل وقد مر بطلانه قال
الباب الثاني في المردودة اقول لما فرغ من الباب الاول في الادلة المقبولة شرع في الباب الثاني
في الادلة المردودة منه وهي حسب ما اورده المصنف الاول الاستحسان وانما قال به ابو حنيفة
وانكره الباقون وله ثلثة تفاسير التفسير الاول انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويقصر عنه عبارته
ومعناه ورد الاستحسان بهذا التفسير بانه لابد من ظهور ذلك الدليل ليتبين صحته من فساده لجواز
ان يكون فاسدا الثاني تفسير الكرخي فانه فسر الاستحسان بانه عبارة عن قطع المسئلة عن نظائرها
في الحكم لوجه اقوى يقتضي ان يكون جملة امواله صدقة لكن ههنا يوجب قطع المال الزكوي عن
سائر امواله في هذا الحكم والموقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان المراد بالمال في الاية الاكثر

153 ٨٦

تكلفا في قول السادر والجامع قرينة ذكر الصدقة مع المال في الصورتين وهذا الدليل اعني النص اقوى
اعني النص اقوى من النذر لكونه نصا فثبت مقتضاه وهو قطع بعض الافراد عن هذا الحكم وتخصيصه
بالبعض الاخر فعلى هذا التفسير يكون التخصيص استحسانا اذ ليس معنى التخصيص الا اخراج
بعض الافراد عن كلها وهكذا ذكر الكرخي تفسير ابي الحسين البصري فانه فسره بانه ترك وجه من وجوه
الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه اقوى من الاول يكون في حكم الطارئ عليه فقولنا غير شامل
شمول الالفاظ يخرج تخصيص العام لكونه لفظا شاملا وقولنا يكون كالطارئ عليه يخرج اقوى القياسين
كما اذا وقع فرع بين اصلين والجامع بينه وبين اصل احد في اثبات حكم اخر فان القياس الاقوى لكونه ليس
طارئا على الاضعف لا يسمى استحسانا قيل مثاله سؤر سباع الطيور لما وقع بين اصلين احدهما
ما يلاقي عظم الحيوان الطاهر يلزم طهارته وان قيس على سؤر سباع البهائم لزم نجاسته والقياس الاول
اقوى من القياس الثاني لان سباع الطير تشرب على سبيل الاخذ بالمنقار الذي هو عظم الحيوان
الحيوان الطاهر بدون الالتقاء اما اذا كان الاقوى كالطارئ فيسمى ترك الوجه الاول لاجل الطارئ الاقوى
استحسانا لانه احد وجوه الاجتهاد وهو الطعم في الاشياء الستة يقتضي عدم المفاضلة في
المطعومات تركه في العنب لوجه اقوى كالطارئ على الاول وهو القياس على العرايا فترك عدم
المفاضلة في العنب للقياس على العرايا استحسان فعلى هذا يكون حاصل معنى الاستحسان تخصيص
العلة عدم المفاضلة ببعض المطعومات كالاشياء الستة وهو غير مرضي عند الكرخي لان وقع
واعلم ان النزاع في الاستحسان بين الحنفية وغيرهم لا يجوز ان يكون في التلفظ لوروده في القران
في قوله تعالى فيتبعون احسنه وفي الحديث في قوله عم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وفي لفظ الشافعي
مع انكاره للاستحسان فانه قال في باب الشفعة استحسن ان يثبت الشفعة للشفيع ثلثة ايام وفي
باب المتعة استحسن ان يكون للمتعة ثلثين درهما وفي المكاتب استحسن ان يترك عليه شيء بل لو كان فانما
يكون بحسب المعنى ولكن لا بالمعنى الذي فسره الكرخي فان تخصيص العام مما نقول به الشافعي ولا بالمعنى
الذي فسره ابو الحسين لان القول بتخصيص العلة غير مختص بالحنفية فان القائلين به خلق كثير بل
بالمعنى الاول وهو المنقدح الذي لا يعبر عنه فيظهر قول ابن الحاجب انه لا يتحقق استحسان مختلف
فيه قال الثاني قول اقول الثاني من الادلة المردودة قول الصحابي بل اختلف العلماء في ان مذهبهم
هل هو حجة على المجتهد ام لا فقال بعضهم قول الصحابي حجة مطلقا وقال قوم انه حجة ان خالف
القياس وقال الشافعي في القول القديم قول الصحابي حجة ان انتشر ولم يخالف وقال في الجديد لا يقلد
العالم صحابيا كما لا يقلد عالما اخر وهو المختار لان وجوه ثلثة الاول ان قوله تعالى فاعتبروا الكونه نصا للاعتبار
ينافي الكل يمنع التقليد مطلقا الثاني ان الصحابة اجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضا ولو كان حجة
لم يجوز ولذلك قال الفاضل الكرماني واعلم ان ابن الحاجب قال في مختصر المنتهى الاجماع على ان مذهب
الصحابي ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في انه هل هو حجة على غيرهم من المجتهدين او لا وعلى
هذا فلا يجري هذا الاجماع نفعا استدلالا على المدعى عليه اقول هذا لا يضرنا لان مذهب الصحابي ان
وجب الاتباع جاز مخالفته وان كان واجب الاتباع ومذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم فيجب على غيرهم
مخالفة كل واحد منهم وهو الثالث لا يجوز تقليد الصحابي في فروع الدين قياسا على عدم جواز تقليدهم
في اصول الدين والاصل ثبت اجماعا فثبت الفرع قياسا عليه والجامع تمكن المجتهدين من ادراك الحكم بالدليل

فان قال الذاهب الى ان قول الصحابي عند مخالفة القياس حجة لان الصحابي بعد ما خالف القياس اما
خالف مقتضاه يدل على ان الحامل له على مخالفة القياس اتباع الخبر اذ لو خالفه من غير اتباع خبر
فقد خالف الامر وهو قوله فاعتبروا من غير دليل على جواز مخالفته وذلك باطل واذا كان كذلك فكان
قول المخالف للقياس دليلا فلم يكن كاشفا عن الخبر فلم يكن حجة واعلم ان المصنف لم يذكر دليلا
على القول القديم بان القول المنتشر الذي لم يخالف حجة لانه لما ابطله ذكره في بحث الاجماع السكوتي
لم يحتج الى اعادته هٰهنا قال مسئلة اقول اختلف الاصوليون في جواز تفويض الحكم الى راي النبي
او الى راي العالم ومعناه انه هل يجوز ان يقول الله للنبي او العالم احكم بما شئت اولا وعلى
تقدير جوازه هل هو واقع اولا اذا عرفت هذا فنقول منع المعتزلة تفويض الحكم الى راي النبي عليه السلام
او العالم لان الحكم الشرعي يتبع المصلحة لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل المصالح والا
لكان عبثا فلو فوض الحكم الى رايه فربما حكم بما ليس بمصلحة وما ليس بمصلحة لا يصير مصلحة باختياره
لان الحقيقة لا تنقلب بالاختيار واذا حكم بما ليس بمصلحة فلم يكن حكما شرعيا لما عرفت قلنا في جوابه
ان الذي ذهبتم اليه وهو ان شرعية الحكم انما هو لتحصيل المصالح ممنوع وان سلم فلم لا يجوز ان
يكون اختيار النبي او العالم بعد تفويض الحكم الى رايه امارة للمصلحة وكاشفا عنها فانه لا يختار الا ما
فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكرتم لم قلتم انه ليس كذلك وجزم موسى بن عمران بوقوع التفويض اليه
واحتج عليه بوجوه عشرة والمصنف ذكر منها صورتين احديهما انه عليه السلام لما قتل نضر بن الحارث جاءته قتيلة بنت النضر
وانشدت امحمد ولانت نجل نجيبة من قومها والفحل فحل معرق ما كان ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق
فقال عم اما اني لو سمعت شعرها لما قتلته فقوله هذا بعد انشادها الشعر يدل على ان الحكم مفوض
الى رايه اذ لو كان قتله بامر الله لما قبله ولو سمع شعرها الف مرة والنجل بفتح النون وسكون الجيم النسل
والفحل معروف والمعرق بضم الميم وكسر الراء المهملة اسم فاعل من عرق ابله اي اصيل والمغيظ بفتح الميم
اسم مفعول من الغيظ وهو غضب كامن من يثار عاجز منه فهو مغيظ والمحنق بضم الميم وفتح النون اسم مفعول
من الحنق وهو الغيظ الذي اخفاه غيره فهو محنق ثم انه عليه السلام قال يا ايها الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع
بن حابس اكل عام يقول ذلك ثلاثا رسول الله سألت فلما اعاد قال والذي نفسي بيده لو قلتها لوجبت
الاقرع بن حابس ولو وجبت لم تقوموا بها دعوني ما ودعتكم وهذا يدل على ان ايجاب الحج كان بمشيته وترك
الثمانية الباقية للاختيار واشار اليها بقوله ونحوه ونحن نسمعه في ذلك من اراد تحقيقها فليطالع المحصول
قلنا في جوابه لعل تلك الصورة التي دلت على وقوع تفويض الحكم الى رايه عم ثبتت بنصوص مخصوصة
الاستثناء على ومعنى ارادة بعض الناس كان اوحى الله اليه قبل قتل نضر بن الحارث لا تقتله الا ان يشفع
ابنته تشفع فجاءت تكرار بقوله واوحى اليه ان الحج على الناس مرة الا ان يسال عنكم حابس بن الاقرع
فانه جاز لكن ان يقول كل سنة وعلى هذا في بقية الصور فلم يكن هذه الاحكام واقعة بمشيته بل بالنص
ولما كان ادلة الفريقين ضعيفة توقف الشافعي في جوازه وامتناعه وهو المختار قال الكتاب السادس
في التعادل والتراجيح اقول لما فرغ من المباحث اراد ان يشير بعضها الى بعض عند تعارضها فذكر في التعادل
والتراجيح وذلك لانا عند التعارض اما ان لا يكون لاحدهما مزية على الاخر او يكون والاول التعادل والثاني
التراجيح وافرد الكتاب السادس للكلام في التعادل والتراجيح وفي هذا الكتاب ابواب اربعة الاول
في التعادل والثلثة الباقية في التراجيح وذلك لان الكلام في التراجيح اما ان لا يختص بدليل من الادلة الكلية

قاله م

ظ وفق

او يختص وح فالدليل الذي يرجح على معارضه اما كتاب او اجماع او خبر او قياس لكن الترجيح لا يجري في
الكتاب اذ لا ترجيح لاحد الايتين على الاخرى عند تعارضهما الا ان يكون احدهما مخصصة للاخرى او ناسخة
اياها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة الى الاعادة هٰهنا مع انه لا يرجح به في الحكم الرابع من الاحكام الكلية
للتراجيح ولا في الاجماع لان الترجيح بعد التعارض ولا تعارض في الاجماع فاذن الترجيح اما ان يكون
لاحد الخبرين على الاخر او لاحد القياسين على الاخر فانحصرت مباحث التراجيح في الابواب الثلثة ويلزم
منه انحصار الكتاب في الابواب الاربعة قال الباب الاول في تعادل الامارتين اقول تعادل الامارتين
اما ان يكون في نفس المجتهد وهو جائز اتفاقا او في الواقع وهو ما اختلف فيه فذهب الكرخي الى منعه
وقوم الى جوازه ثم المجوزون اختلفوا في حكمه عند وقوعه فعند القاضي ابي بكر منا وابي علي
الجبائي وابنه ابي هاشم من المعتزلة حكمه التخيير اي المجتهد مخير في العمل بايهما شاء وعند بعض الفقهاء
حكمه التساقط اي لا يعمل بشيء منهما بل يرجع الى مقتضى العقل وهو البراءة الاصلية واختار الامام تفصيلا
وقال تعادل الامارتين اما ان يقع في حكمين متنافيين والفعل واحد كتعارض الامارتين على كون الفعل
واجبا ومباحا واما ان يقع في فعلين متنافيين والحكم واحد اما الاول فغير واقع في الشرع لان العمل
بهما والترك لهما محال والعمل باحدهما معينا ترجيح بلا مرجح وباحدهما من غير تعيين تجويز للفعل والترك
لكل واحد منهما الذي هو الاباحة فيكون المتعين منهما اعني الامارة الدالة على الاباحة معمولا بها ويلزم ما ذكرنا
لكنه جائز عقلا اذ لا يمتنع ان يخبر احد العدلين عن وجود شيء والاخر عن عدمه واما الثاني فالواقع في الشرع
كما روي عنه عم انه قال في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فالحكم فيمن ملك مائتين من الابل وهو
وجوب الزكوة واحد والفعلان وهما اخراج بنات لبون او اخراج حقاق متنافيان وحكمه التخيير اي المالك
ما بين ان يخرج خمس بنات لبون عملا بقوله عم في كل اربعين بنت لبون وفي اخراج اربع حقاق عملا
بقوله في كل خمسين حقة وليس احدهما اولى من الاخر قال الامام معنى هذا التخيير هو ان هذا التعادل ان وقع
للمجتهد في عمل نفسه كان مخيرا في العمل بايهما شاء وان وقع للمفتي كان حكمه ان يخير للمستفتي في العمل بايهما شاء
كما يلزمه في امر نفسه وان وقع للحاكم وجب عليه التعيين فانه نصب لقطع الخصومات ولا ينقطع
الخصومة الا بتعيين الحاكم فعلى هذا لو حكم مرة بمقتضى احدى الامارتين في قضية لم يجز له ان يحكم فيها مرة
اخرى بمقتضى الامارة الاخرى لقوله عم لابي بكر لا تقض في شيء واحد بحكمين مختلفين فان قلت روي عن
عمر انه قال في المسئلة الحمارية بحكمين مختلفين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضي فلو لم يجز لم يقع
قلت لعل احدى الامارتين كانت راجحة في ظنه في الحكم الاول مرجوحة في ظنه في الحكم الثاني وفيه نظر
لان نقض الاجتهاد بالاجتهاد بعد اقتران الحكم الاول وهو غير جائز لما سيجيء قال مسئلة اذا نقل اقوال
اذا نقل عن مجتهد قولان في موضع واحد بان يقول في المسئلة قولان فان كان مع احدهما ما يشعر بتقويته
كتفريعه عليه او قوله هذا اشبه او اولى فذلك قوله لان قول المجتهد ما ترجح عنده وان لم يكن مع احدهما ما
يشعر بترجيحه فذلك يدل على توقفه في تلك المسئلة بان لم يظهر له وجه رجحان لاحدهما وح لا يكون شيء
منهما قولا له اذ لا قول للمتوقف ويحتمل ان يكون مراده بقولين ان في المسئلة احتمالين متساويين
يمكن ان يقول بهما قائل يقدر على التمييز بين الحق والباطل مثلي ما يصلح ان يقول به مجتهد بالقول
كما يقال للخمر التي في الدن انها مسكرة اي صالحة للاسكار ويحتمل ان يكونا مذهبين لبعض الناس
وانما ذكرهما لئلا يظن الذاهب الى احدهما لقوته في نظره انه خارق للاجماع وح لا يكون شيء منهما قولا له

لم يصح عن الشافعي رضي الله عنه قولان فيهما هذه الاحتمالات الا في سبع عشرة مسئلة على ما نقله الشيخ ابو اسحق الشيرازي
عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني وان نقل عنه قولان في مجلسين بان يقول في كتاب بتحريم شيء وفي كتاب اخر بتحليله
فان علم المتاخر من القولين بان علم تاريخهما فالقول المتاخر ناسخ للقول المتقدم وح مذهبه هو هذا
المتاخر وان لم يعلم التاريخ حكي عنه القولان ولم يحكم عليه بالرجوع الى احدهما والاقوال المنقولة عن الشافعي انم
في مجلسين على احد هذين الوجهين والتردد على هذين الوجهين دليل على علو شانه في العلم والدين اما في العلم فلانه
على الوجه الاول يدل على انه كان مشتغلا طول عمره بالطلب والبحث وعلى الوجه الثاني انه كان غواصا في النظر
دقيقه محيطا بالاصول والفروع تام الوقوف على شرائط الادلة وذلك لان من كان فيه هذه الصفات
اكثر كانت الاشكالات الموجبة للتوقف المنافية لجمود الطبع المقتضي للاقرار على وجه واحد طول عمره
عنده اكثر واما في الدين فلانه على الوجه الاول يدل على انه ما كان مهتما بترويج قوله بل كان مطمح نظره ارشاد
الخلق فاذا لاح له في الدين شيء اظهره وعلى الوجه الثاني انه لم يستحي من الاعتراف بعدم العلم عند فقد ما
يقتضي الرجحان ولم يشتغل بالترويج والمداهنة وذلك صريح واعلم ان هذه المسئلة انما اوردت ههنا
تاسيا بالمحصول ومختصريه وقال الخنجي ان الكلام في قولين لم يرجح احدهما على الاخر فناسب الكلام في تعادل
الامارتين من هذه الحيثية ويمكن ان يقال انها انما ذكر ان تعادل الامارتين مما اختلف في وقوعه فاستشعر
ان يقال يجب ان لا يتنازع في وقوعه لانه كثيرا ما ينقل عن مجتهد قولان لم يرجح احدهما على الاخر وذلك لا
لتعادل الامارتين فاراد ان يفصل هذا التفصيل لرفع هذا التوهم قال الباب الثاني في الاحكام اقول
الباب الثاني في الاحكام التي لا تختص بترجيح دليل اخر وسماها في المحصول مقدمات الترجيح الاولى في تعريف
الترجيح وجواز العمل به فنقول الترجيح في اصطلاح العلماء عبارة عن تقديم احد الامارتين على الاخرى ليعمل بالاقوى
وانما خص بالامارتين اي بالدليلين الظنيين لما سيجيء من ان الترجيح لا يجري في القطعيات وقوله ليعمل به احتراز
عن تقوية احد الامارتين على الاخرى لا ليعمل بالاقوى بل لبيان ان احدهما افصح من الاخرى فانه لا يسمى ترجيحا
في هذا الاصطلاح مثاله ما اجمعت الصحابة على ترجيح خبر عائشة وهو قوله عم اذا التقى الختانان وجب الغسل
على خبر ابي هريرة وهو قوله عم انما الماء من الماء وذلك لان ازواجه وخصوصا عائشة اعلم بفعل النبي في هذه الامور
من الرجال الاجانب وهذا الاجماع مثال للترجيح ودليل على جواز التمسك به قال مسئلة لا ترجيح اقول
هذا هو الحكم الثاني من الاحكام الكلية للتراجيح وهو ان يقال لا يجري الترجيح في الادلة القطعية اذ الترجيح
بعد التعارض ولا تعارض بينهما اذ لو كان بينهما تعارض فلم يمكن ان يعمل باحدهما دون الاخر والا يلزم
الترجيح من غير مرجح وح فان لم يعمل بشيء منهما لزم ارتفاع النقيضين وان عمل لزم اجتماع النقيضين وكلاهما محالان
قال الفاضل العراقي والاولى في قوله واجتماعهما بدل الواو الواصلة او الفاصلة ولعله وقع من الناسخ واقول
يمكن ان يعتذر عنه بان اجتماع النقيضين بعينه ارتفاع النقيضين وبالعكس وح يلزم على تقدير عدم العمل
ارتفاع النقيضين واجتماعهما وح يتعين الواو قال مسئلة اذا تعارض اقول هذا هو الحكم الثالث
من الاحكام الكلية وتقريره ان يقول اذا تعارض دليلان فالعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه اولى
من العمل باحدهما دون الثاني لان دلالة الدليل على كل مفهومه دلالة اصلية وعلى بعض مفهومه تابعة لدلالته
على كل مفهومه لما ثبت في المنطق ان التضمن تابع للمطابقة فعند العمل بكل منهما من وجه دون وجه يلزم ترك العمل
بالدلالة التبعية وعند العمل باحدهما دون الاخر يلزم الترك بالدلالة الاصلية والعمل بكل منهما من وجه يمكن على
ثلثة اوجه اما بان يتبعض الحكم اي يكون الحكم قابلا للتبعيض فيثبت البعض باحدهما والبعض الاخر بالاخر

او بان يتعدد الاحكام التي هي مقتضى كل من الدليلين عاما مثبتا لحكم في الموارد المتعددة فيوزع افراد تلك
الاحكام بدليل وبعضها بدليل اخر ~~او بان يكون كل واحد من الدليلين~~ الدليلان عليهما ويحمل كل منهما على بعض تلك
الموارد كقوله عم الا اخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد وقوله عم ثم يفشوا
الكذب حتى يشهد قبل ان يستشهد فالاول عام يقتضي جواز اداء شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد والثاني
ايضا عام يقتضي منع شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد فيحمل الاول على حق الله تعالى والثاني على حقوقنا
عملا بالدليلين قال الخنجي ولعل تعلق هذه المسئلة باحكام الترجيح من حيث ان حكم الترجيح ههنا ان لا يصار
اليه لامكان الجمع والاظهر عندي ان له وجها اخر يتعلق بها لاجله واقول اذا عمل بالدليلين من وجه يلزم ترجيح
كل منهما على الاخر وذلك لان الدليل الذي عمل به في صورة ولم يعمل بالاخر منهما فقد رجح المعمول به في هذه الصورة
وكذا الكلام في الدليل الاخر ~~منهما وذلك لان الدليل الذي عمل به في صورة ولم يعمل بالاخر منهما~~ اذا عمل به في صورة
اخرى لم يعمل فيها بالاول كما في قوله عم فانه في حق الله رجح قوله خير الشهود الحديث وفي حقوق العباد رجح
قوله الاخر وذلك ظاهر قال مسئلة اذا تعارض اقول هذا هو الحكم الرابع وتحصيل تقريره اذا تعارض نصان
سواء كانا ايتين او خبرين او اية وخبرا فاما ان يكونا متساويين في القوة والعموم والمتساويان في القوة
والعموم ان علم تاخر احدهما عن الاخر فالمتاخر ناسخ للمتقدم ان كان المدلول قابلا للنسخ والا يتساقطان ويرجع
الى دليل غيرهما وان لم يعلم تاخر احدهما سواء علم تقارنهما او جهل التقارن والتاخر منهما فان كانا قطعيين
فحكمهما التساقط اذ لا ترجيح لاحدهما على الاخر والرجوع الى غيرهما وان كانا ظنيين فالحكم هو الرجوع الى الترجيح
قال في المحصول ان تعارضا وكانا معلومين تعين القول بالتخيير وان كانا مظنونين فالتخيير او الترجيح وان
لم يتساويا في القوة والعموم فاما ان لا يتساويا في القوة بان يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا وح تعين العمل
بالدليل القطعي سواء كانا عامين او خاصين او احدهما عاما والاخر خاصا اما مطلقا او من وجه اذ القطعي
بكل حال راجح على الظني او لا يتساويا في العموم وح ان كان احدهما اخص من الاخر مطلقا تعين العمل به سواء
علم تاخره عن العام او لم يعلم لان العمل بالخاص اعمال الدليلين والعمل بالعام اهمال له واعمال الدليلين اولى
من اهمال دليل وعند الحنفية ان العام ان علم تاخره عن الخاص يكون ناسخا له وان جهل يجب التوقف وان كان
اخص من الاخر من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين مع قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فان الاول حرم الجمع
بين الاختين سواء كان بالنكاح او بملك اليمين والثاني حل ما ملكته الايمان سواء كان اختين اولا والمختار
عند المصنف ح ان حكمه طلب الترجيح ليعمل بالراجح وذلك لان الخصوص يقتضي الرجحان لما عرفت وههنا
لما ثبت بكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة الى الاخر فلكل منهما رجحان على الاخر من وجه فوجب
ان يطلب الترجيح من وجه اخر قال مسئلة قد يرجح اقول هذا هو الحكم الخامس في تقريره قد يرجح
مقتضى دليل بكثرة الادلة عليه دون ما يقابله وهو مذهب الشافعي رح وانما يرجح بكثرة الادلة لان الاكثر
مراتب الدليل افادته الظن بالمدلول فاذا دل دليلان على مدلول حصل ظنان ح لاستحالة حصول ظن واحد
من دليلين والا يلزم توارد المؤثرين على اثر واحد واذا دل دليل واحد على مدلول حصل ظن واحد به ولا شك
ان الظنين اقوى من ظن واحد والعمل بالاقوى اوجب واولى قيل عليه فان كثرة الادلة لو افادت الرجحان لوجب
تقديم الخبر الواحد على الاقيسة الكثيرة عند التعارض لكنهم اجمعوا على تقديم الخبر الواحد على الاقيسة
الكثيرة فدل ذلك على ان الترجيح لا يحصل بالادلة الكثيرة نقل في الجواب عنه ان الاقيسة الكثيرة ان اتحد اصولها
بان علل الحكم فيها بعلة متحدة فتلك القياسات في الحقيقة متحدة وح يكون تقديم خبر واحد عليها ترجيحا

لو يدل على دليل وذلك جائز اتفاقا وان لم يكن الاصول في تلك الاقيسة متحدة بل مختلفة فلا ثم تقدم الخبر عليها لما ذكرتم من الاجماع على ذلك فممنوع قال الباب ٣ في ترجيح الاخبار اقول الباب الثالث في ترجيح الاخبار بعضها على بعض وهو على وجوه سبعة الوجه الاول في الترجيح بسبب حال الراوي وهو عشرون الاول الترجيح بكثرة الرواة فيرجح الخبر الذي رواته اكثر على الخبر الذي رواته اقل لان الظن الحاصل من قول راويين اقوى من الظن الحاصل بقول راو واحد والعمل باقوى الظنين لازم لما عرفت ب الترجيح بقلة الوسايط اعني علو الاسناد فيرجح الخبر القليل الوسايط على الكثيرة الوسايط لان قلة الوسايط يوجب قلة احتمال الكذب والغلط ج الترجيح بفقه الراوي فيرجح الخبر الذي رواته فقيه على الخبر الذي رواته غير فقيه سواء كانت الرواية باللفظ او بالمعنى لان الفقيه يميز بين ما يجوز وما لا يجوز فاذا سمع ما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عن الخبر ومقدماته وسبب وروده فيزول الشبهة بخلاف غيره فانه يجهل ذلك ويودي الى تطرق الريبة الى الخبر د الترجيح بعلم الراوي بالعربية على الخبر الذي رواته غير عالم بها لان العالم بالعربية يتحفظ عن مواقع الغلط بخلاف غيره ه الترجيح بحسب افضلية الراوي فيرجح الخبر الذي راويه افقه او اعلم بالعربية على الخبر الذي راويه فقيه او عالم بالعربية لان الافقه اقدر على الاستكشاف المزيل للشبهة والاعلم بالعربية اقدر على التحفظ عن الاغلاط و الترجيح بسبب حسن اعتقاد الراوي فيرجح الخبر الذي راويه حسن الاعتقاد على الخبر الذي راويه ردي الاعتقاد كالمشبهة وغيرهم من المبتدعة وذلك ظاهر ز الترجيح بكون الراوي صاحب الواقعة فيرجح الخبر الذي راويه صاحب الواقعة على الخبر الذي راويه ~~غير جليس لهم لان جليسهم اعلم بطريق الرواية~~ ليس صاحبا للواقعة لان صاحب الواقعة اعرف بها ولذلك رجحت الصحابة خبر عايشة رضي الله عنها في ايجاب الغسل على خبر ابي هريرة كما مر ح الترجيح بسبب كون الراوي جليس المحدثين فيرجح الخبر الذي راويه يكون جليسا للمحدثين على الخبر الذي راويه غير جليس لهم لان جليسهم اعلم بطريق الرواية ط الترجيح بكون الراوي عدلا بالاختبار فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بالاختبار على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بالتزكية اذ ليس الخبر كالمعاينة ى الترجيح بكون الراوي معمولا بالعمل على روايته فالخبر الذي راويه معدل بالعمل على روايته راجح على الخبر الذي راويه معدل برواية الخبر عنه هكذا ذكره في المحصول والفاضل المراغي قرره على وجه اخر وهو ان رواية من عرفت عدالته بالتزكية بان يصرح المزكي بعدالته راجحة على رواية اسباب الترجيح فيكون التعديل بالعمل على رواية الراوي موجب لرجحان روايته وعلى تقديره يقتضي المرجوحية يا الترجيح بكثرة المزكين فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية جمع كثير على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية جمع قليل وتقريره قريب مما مر في الحالة الاولى يب الترجيح بكثرة بحث المزكين فيرجح الخبر الذي راويه من عرفت عدالته بتزكية من كان اكثر بحثا عن احوال الناس واطلاعا عليهم على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية من ليس كثير البحث عنها يج الترجيح بكثرة علم المزكي فيرجح الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية الاعلم على الخبر الذي عرفت عدالة راويه بتزكية العالم قال الخنجي المراد بالعلم هنا الاطلاع على احوال الراوي والحق ان يحمل على الاعم من ذلك يد الترجيح بحفظ الراوي فيرجح الخبر الذي راويه يروي عن الحفظ على الخبر الذي راويه عن الكتابة لان الحفظ ابعد عن الشبهة وكذا رواية الحفظ لالفاظ رسول الله عم راجح على رواية غيره اذ الحجة بالحقيقة ليست الا الفاظ الرسول عليه السلام يه الترجيح بزيادة ضبط الراوي فالخبر الذي راويه اضبط ولو للالفاظه عم راجح على ما راويه غير ذلك يو الترجيح بدوام عقل الراوي فيرجح الخبر الذي راويه دائم العقل على الخبر الذي يؤدي به من اختلط عقله في بعض الاوقات اذ يحتمل ان يرويه وقت اختلاط عقله فلا يوثق به يز الترجيح بسبب شهرة الراوي او بسبب

فيرجح الخبر الذي راويه مشهور على الخبر الذي راويه خامل الذكر لان شهرته يدل على عظم قدره وذلك يمنعه عن الكذب يح الترجيح بسبب شهرة نسب الراوي فيرجح الخبر الذي راويه مشهور النسب على ما راويه مجهول النسب لما مر يط الترجيح بسبب عدم التباس اسمه باسم غيره من الضعفاء فيرجح الخبر الذي لا يلتبس اسم راويه باسم راو ضعيف على الخبر الذي راويه ملتبس الاسم لكون الاول ابعد من الالتباس ك الترجيح بسبب تأخر اسلام الراوي فيرجح الخبر الذي راويه من تأخر اسلامه على الخبر الذي راويه من تقدم اسلامه اذ يحتمل ان يكون روايته متأخرة ايضا قال الامام في المحصول هذا اذا علم موت المتقدم قبل اسلام المتأخر وان اكثر رواة المتقدم متقدم على رواة المتأخر فيحكم بتأخر رواية المتأخر الحاقا للنادر بالغالب اما اذا اجتمعا فلا يجوز ان يتأخر رواية المتقدم عن رواية المتأخر فقال الفاضل المراغي ان صاحب الحاصل جزم بتقدم رواية متأخر الاسلام على رواية المتقدم وفي مختصر المنتهى ان رواية من لم يتأخر اسلامه راجحة لانها اغلب على الظن ثم قال وعلى هذا فتعدد الكلام فيرجح تقدم تأخر اسلام الراوي على ان يكون تأخر اسلامه عطفا على التباس اسمه لكن بينهما منافاة واقول اما النقل عن مختصر المنتهى فليس كما ينبغي لانه قال يرجح المتحمل بعد الاسلام وتقدم الاسلام وفرق بين متقدم الاسلام وبين من لم يتأخر اسلامه لان عدم التأخر يحتمل المقارنة ويرجح الحكم بتقدم رواية احدهما على الاخر الا اذا علم ان سماع احدهما من زمن اسلامه وسماع الاخر يعلم فالمرجح برجح الخبر الذي سمعه روايه في الاسلام على الخبر الذي لم يعلم وقت سماعه ولهذا رجح في المحصول رواية خالد وعمرو بن العاص واذا كان الامر كذلك فلا يتعين اظهار المسايل النحوية واما المنافاة بين الحاصل ومختصر المنتهى فلا يضرنا لانا بصدد شرح كتاب المنهاج فلنا ولكن فاته بينهما قال الثاني بوقت الرواية اقول الوجه الثاني من الوجوه السبعة الترجيح بوقت الرواية فيرجح الخبر الذي يحمل رواته وقت البلوغ على الخبر الذي يحمله الراوي في زمان الصبي لان البالغ اكمل من الصبي فيحتاط في الرواية ما لا يحتاط الصبي ولذا يرجح على الخبر الذي يحمله الراوي في الزمانين لاحتمال تحمله في الصبي وفيه نظر قال الثالث بكيفيته اقول الوجه الثالث من الوجوه السبعة ما يكون الترجيح بكيفية الرواية والمصنف ذكر من الوجوه العايدة اليها اربعة ا ان يكون احد الخبرين متفقا على انه مرفوع الى النبي عم والثاني مختلفا في انه مرفوع او موقوف على الراوي فيرجح الخبر المتفق على رفعه على الخبر المختلف في رفعه ٢ ان يكون احد الخبرين محكيا معه سبب نزوله ولم يكن الاخر كذلك فيرجح الخبر المحكي مع سبب نزوله على المحكي بدونه لان ذكر سبب النزول يدل على الاهتمام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الاخر ٣ ان يكون احد الخبرين محكيا بلفظ الرسول والاخر محكيا بمعناه فيرجح الخبر المحكي بلفظه على الخبر المحكي بمعناه للاتفاق على قبول الخبر المروي بلفظه ٤ وان لا يكون الاصل في احد الخبرين منكرا رواية الفرع وفي الاخر يكون منكرا فيرجح الخبر الذي لم ينكره راوي الاصل على الخبر الذي انكره وفي جواز الاخذ بالخبر الذي انكره راوي تفصيل على المذهب المختار وهو ان الاصل ان جزم في الانكار لم يقبل سواء جزم الفرع بالرواية او لا وان تردد فان جزم الفرع بالرواية عمل وان تردد ايضا فلا قال الرابع بوقت وروده اقول الوجه الرابع من الوجوه السبعة الترجيح بوقت ورود الخبر والمصنف ذكر من الوجوه العايدة اليه ستة ا ان يكون احد الخبرين مدنيا والاخر مكيا فيرجح الخبر المدني على الخبر المكي لان المدنيات لكون اكثرها بعد الهجرة راجحة على المكيات لكون اكثرها قبل الهجرة وكذا الكلام في الايات ٢ الخبر المشعر بعلو شان الرسول راجح على الخبر الذي لا يدل على ذلك اذ الظاهر تأخر المشعر بعلو شان الرسول عم عن غيره لان علو شانه كان في اخر امره ٣ الخبر المتضمن للتخفيف راجح على الخبر المتضمن للتغليظ لان المخفف اظهر تأخرا لانه عليه

كان يغلظ في اول امره رفعا للعادات الجاهلية ثم مال الى التخفيف اخرا وفاقا للمحصول وهذا ضعيف لانه عم ما كان
يغلظ الا عند علو شانه وفي اواخر زمانه فيكون التغليظ متاخرا فيكون راجحا كالخبر المروى مطلقا راجح على
الخبر المروى في وقت متقدم لاحتمال تاخر المطلق دون المتقدم ثم الخبر المورخ بتاريخ مضيق اخر ايامه عم
ما روى انه عم قال اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا اجمعين وهذا يقتضي جواز عدم ذكر فرجحنا الاول
لانه كان في اخر احوال النبي عم ٦ الخبر الذي تحمله الراوي في الاسلام راجح على الخبر الذي تحمله في الكفر لان المسلم اشد اهتماما بالخبر
من الكافر قال الخامس باللفظ الوجه الخامس من الوجوه السبعة الترجيح بلفظ الخبر والمذكور من الوجوه
العائدة اليه اثنا عشر وجها ا ترجح الخبر الفصيح على الخبر الركيك لان الاول مقبول اتفاقا والثاني مختلف
فيه وذلك لان النبي عم كان افصح العرب فغير الفصيح لان المتكلم الفصيح لا يجب استواء كلماته في الفصاحة
٢ ترجح الخبر الخاص على الخبر العام لما مر في بحث العام والخاص ٣ ترجح الخبر الذي هو عام غير مخصص
اعني الباقي على عمومه على الخبر العام المخصص لان الاول حقيقة والثاني مجاز لما مر ٤ كترجح الخبر المستعمل
بطريق الحقيقة على الخبر المستعمل بطريق المجاز لان الحقيقة هو الاصل كما عرفت ٥ ترجح الخبر الاشبه بالحقيقة
على الخبر الذي هو اقل شبها بها اذا كانا مجازين لان المجاز خلاف الاصل فالاشبه اقل مخالفة للاصل مثاله
قوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فالحقيقة في هذه الصورة هي حقيقة الصلوة ثم يكون حمله على عدم
الصحة راجحا على حمله على عدم الفضيلة لان نفي الصحة اشبه بالحقيقة من نفي الفضيلة لان الصلوة
الغير الصحيحة كالصلوة المعدومة بخلاف الصلوة التي لا فضيلة لها ٦ اذا كان لفظ واحد من
الخبرين دالا على المراد بالوضع العرفي الشرعي او بالوضع العرفي وفي الاخر بالوضع اللغوي يرجح الخبر الدال على
المراد بالوضع الشرعي ٧ ترجح المستغني عن الاضمار على الخبر المحتاج اليه لكون المستغني عن الاضمار موافقا
للاصل لما عرفت ان الاصل عدم الاضمار ٩ ترجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الخبر الدال عليه بواسطة
لان قلة الوسايط الظنية يقتضي قلة تطرق الاحتمالات وهي مقتضية للرجحان ١٠ ترجح الخبر الدال على الحكم
مع الايماء الى علته على الخبر الذي لا يكون معه ايماء الى علة الحكم لان فيه اشعارا بعلة الحكم بخلاف الاخر
١١ ترجح الخبر المذكور مع ما يعارضه كقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها على الخبر الذي لا يذكر
معه معارضه لان ذكر المعارض يدل على ترجيحه على معارضه ١٢ ترجح المقرون بالتهديد على الخبر الذي
لم يقترن به وكذا القول فيما يكون التهديد في احدهما اكثر لان مقارنة التهديد دال على تاكيد الحكم قال
السادس بالحكم اقول الوجه السادس في الترجيحات العائدة الى الحكم وهي اربعة ا ترجيح الخبر المبقي
لحكم الاصل وهو البراءة الاصلية على الخبر الناقل عنه وهو الرافع لمقتضى البراءة الاصلية وذلك لان
المبقي متاخر عن الناقل لانه لو لم يتاخر عن الناقل لم يكن المفيد الا البقاء الاصل مفيد الا البقاء ح
يكون مستفادا من العقل فلزم اخلاؤه عن الفائدة وهو منتف بالاصل واذا كان متاخرا عن الناقل يكون راجحا
عليه ٢ ترجح الخبر المحرم على الخبر المبيح لا يرد الاول لقوله عم ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب
الحرام الحلال ٢ ان الاحتياط في الوقوع في الحرام يقتضي تغليب جانب الحرمة على جانب الحل والاحتياط
اولى في تركه الثالث ان المحرم تعادل الموجب لان المحرم يستدعي فعله الذم والموجب يستدعي تركه الذم
فاستويا والموجب راجح على المبيح اجماعا فكذا المحرم لان مساوي الراجح راجح وان رجحان فعلها على الموجب
لانها قرانا لفظ تعادل بصيغة الفعل المضارع مرفوعا دون المصدر كما قراناه مجرورا والاظهر ما ذكرناه
لان هذا الباب انما هو في بيان ترجيح الاخبار دون تعادلها فيما ذكره لم يبين وجه الترجيح ترجح

الخبر المثبت للطلاق او العتاق على الخبر النافي لهما لان الاصل عدم قيد النكاح وقيد ملك اليمين ٤ ترجح الخبر
النافي للحد على مثبته لان الحد ضرر والضرر منتف لما مر ولان ما في الحوادث شبهة في اجابته فيكون مدرا
لقوله عم ادرؤا الحدود بالشبهات قال السابع بعمل اقول من الوجوه السبعة ترجيح احد الخبرين بعمل
اكثر السلف وذلك اذا عمل بمقتضى احدهما اكثر السلف من لا يجب تقليدهم وجب ترجيحه لان الاكثر يوفقون للصواب
ما لا يوافق له الاقل قال الباب الخامس في تراجيح اقول الباب الرابع في بيان تراجيح الاقيسة بعضها على
بعض وهي تقع بوجوه خمسة الاول ما يكون بحسب ماهية العلة والعلة كما علمت تنقسم تارة باعتبار
وجودها وعدمها في ذاتها الى وجودية وعدمية والوجودية الى عقلية وشرعية والعقلية الى حقيقية واضافية
والحقيقية الى مشتملة على حكم منضبطة وتسمى المظنة والى حكم غير منضبطة وتسمى الحكمة وتارة باعتبار
وجود الحكم المعلل بها وعدمه الى وجودية يكون علة للحكم الوجودي او العدمي والى عدمية كذلك وتارة باعتبار
بساطتها وتركيبها الى بسيطة ومركبة ثم يقع للاقيسة بكل واحد من هذه الاعتبارات تراجيح اما التراجيح العائدة
الى اعتبار وجودها في ذاتها فنقول ترجح التعليل بالمظنة على التعليل بالحكمة لان التعليل بالمظنة متفق عليه
بخلاف التعليل بالحكمة ثم ترجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي لان العلم بالعدم لا يدعوا الى شرع الحكم
الا العلم باشتماله على نوع من المصلحة فالداعي الى شرع الحكم انما يكون المصلحة لا العدم فلا مدخل للعدم
في التعليل الا بتبعية المصلحة فنقول التعليل بالمصلحة التي هي الحكمة اولى وعلم من ذلك رجحان التعليل
بالحكمة على التعليل بالاوصاف الاضافية لكونها عدمية ثم يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعي
لانه اشبه بالصفات الحقيقية من حيث ان اتصاف الشيء به لا يحتاج الى شرع بخلاف الحكم الشرعي قال
الامام في المحصول ويحتمل ان يكون الحكم الشرعي اولى لانه اشبه بالوجود ثم يرجح التعليل بالحكم الشرعي المحقق
الواقع على وفق الاصول من حيث كونه من الامور المحققة بخلاف الوصف التقديري فانه من الامور المعقولة
واما العائدة الى بساطة العلة وتركيبها فيرجح التعليل بالوصف البسيط على التعليل بالوصف المركب اما لان
البسيط اشد انضباطا او لكون التعليل به متفقا عليه واما العائدة الى وجود العلة وعدمها باعتبار وجود
الحكم المعلل بها وعدمه فيرجح تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي على تعليل الحكم العدمي وعلى تعليل الحكم
الوجودي بالوصف العدمي لان العلية والمعلولية وصفان وجوديان يقتضيان كون الموصوف بهما وجوديا
فالتعليل على وجه يكون كل من العلة والمعلول وجوديا اولى من التعليل على وجه يكون احدهما عدميا
هكذا قاله الامام في المحصول ثم قال تعليل العدم بالعدم اولى منها الباقية واقول استدلاله الذي يقتضي
رجحان تعليل الوجودي بالوجودي على تعليل العدمي بالوجودي والوجودي بالعدمي وهو كون العلية والمعلولية
من صفات الامور الوجودية يقتضي رجحانها على تعليل العدمي بالعدمي لان ما يكون احدهما وجوديا اولى
مما يكون كل منهما عدميا وذلك ظ قال الثاني بحسب دليل العلية اقول الوجه الثاني من الوجوه الخمسة بيان
التراجيح الحاصلة بحسب دليل العلية وهي الطرق الدالة على علية الوصف في الاصل وهي حسب ما اورده المصنف
اما نقلية واما عقلية والنقلية اما نص واما ايماء والنص اما قاطع واما ظاهر والعقلية خمسة هي المناسبة
والدوران والسبر والشبه والطرد ولم يذكر الاجماع من النقلية وتنقيح المناط من العقلية فنقول ترجح القياس
الثابت علية وصفه بالنص القاطع على ساير الاقيسة لان القاطع لا يحتمل غير العلية ثم القياس الثابت علية
وصف اصله بالنص الظاهر على القياس الثابت علية وصفه بالمناسبة لان العلية المنصوصة راجحة على غير
المنصوصة وقد علمت ان الظاهر الفاظ ثلثة الباء وان واللام والتعليل باللام راجح على التعليل بان والباء لان

دلالة اللام على العلية أظهر من دلالتهما عليها وأما ان والباء فلا يرجح أحدهما على الآخر إذ كل منهما يقوى به أحد
على الآخر ثم يرجح القياس الثابت عليه وصف أصله بالمناسبة على القياس الثابت عليه وصفه بالدوران
لأن المناسبة لا تنفك عن الدلالة على الدوران حيث لا علية كالمضايف وفيه نظر إذ قد يوجد العلية
لا دور كما في علل المعلول النوعي ومن قياس المناسبة ترجيح القياس الثابت عليه وصفه بالمناسبة
الضرورية الدينية لرجحان أمور الدين على أمور الدنيا في الشرع ثم يرجح القياس الثابت عليه وصفه بالمناسبة
الضرورية الدنيوية على القياس الثابت عليه وصفه بالمناسبة الواقعة في محل الحاجة لرجحان الضرورة
على الحاجة ثم يرجح القياس الثابت عليه وصفه بالمناسبة الواقعة في محل الحاجة على القياس
الثابت عليه وصفه بالمناسبة التحسينية وهو ظ ومن المناسبة الواقعة في محل الحاجة ترجيح ما هو أقرب
اعتبارا في الشرع على ما هو أبعد والقرب إلى الاعتبار إما أن يكون بحسب ذات الوصف كالوصف الذي يناسب
نوعه نوع الحكم فإنه أقرب اعتبارا في الشرع من الوصف المناسب نوعه جنس الحكم ومن الوصف المناسب
جنسه جنس الحكم وكالوصف المناسب جنسه القريب للحكم فإنه أقرب اعتبارا في الشرع من الوصف المناسب
جنسه البعيد لجنس الحكم واعتبر القرب والبعد في جنس الحكم أيضا وإما أن يكون بحسب صفته كالوصف
الذي يناسب الحكم مناسبة جلية فإنه أقرب إلى اعتبار الشرع من الوصف الذي يناسب الحكم مناسبة
خفية ونعني بالمناسبة الجلية ما يلتفت الذهن إليه في أول سماعه كقوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو غضبان
فإن الذهن يلتفت عند سماع هذا الكلام إلى أن الغضب مانع من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكرة
والخفية ما يقابله وإما أن يكون بحسب أمور خارجة كالوصف الذي ثبت مناسبته للحكم إما بسائر الطرق
كالإيماء والدوران والسبر وغيرها فإنه أقرب إلى اعتبار الشرع مما لا يكون كذلك ويرجع حاصله إلى الترجيح
بكثرة الأدلة أو بالجلية عن المعارض فإنه أقرب إلى اعتبار الشرع من الوصف الذي يعارض مناسبته للحكم
معارض أو مناسبته للحكم من جهتين فإنه أقرب إلى الشرع مما يناسبه من جهة واحدة ثم بعد القياس
الثابت علته وصفه بالمناسبة يرجح القياس الثابت عليه وصفه بالدوران على القياس الثابت علية
وصفه بالسبر المظنون لأن الدوران مستقل في الدلالة على العلية بخلاف السبر المظنون فإنه يحتاج
في الدلالة على العلية إلى مقدمات كثيرة وإنما قيدت السبر بالمظنون لأن السبر المقطوع وهو الذي
يكون مقدماته قطعية راجحة على الدوران قطعا ومن قياس الدوران يرجح ما دورانه في محل وهو أن
يحدث حكم ما في محل بحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال تلك الوصف عنه كدوران
الحرمة مع الإسكار في العصير وجودا وعدما فيه على ما كان دورانه في محلين وهو أن يحصل حكم بحدوث
وصف في محل ويزول بانعدام تلك الوصف عن محل آخر كدوران وجوب الزكاة مع النصاب وجودا في المحل
وعدما في الثياب لأن احتمال الخطأ في الدوران الحاصل في محل واحد أقل من احتماله في الدوران
الحاصل في محلين لأن ما ثبت في محل واحد يفيد عدم علية غيره من الأوصاف بخلاف ما ثبت في محلين لجواز
أن يكون انتفاء الحكم في محل آخر لانتفاء وصف آخر لا لانتفاء هذا الوصف فلم يتعين عليته ثم يرجح القياس
القياس الثابت علية وصفه بالسبر على ما ثبت علية وصفه بالشبه إذ من السبر ما هو مقطوع الإثبات
والعليات وفاقا بخلاف الشبه ثم يرجح القياس الثابت وصفه بالشبه على الثابت علية وصفه [illegible]
لأنه لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية بل الدال فيه أمر سوى اللفظ وليس ذكر الأحكام [illegible]
والدوران والشبه فيكون تلك الطرق أصولا بالنسبة إلى الإيماء على المقايسة علية وصفه بالطرد لكون

[illegible] بحسب دليل الحكم قال الثالث أقول الوجه الثالث من وجوه التراجيح الحاصلة بحسب دليل حكم الأصل
فنقول دليل حكم الأصل في القياسين إن كان قطعيا امتنع ترجيح أحدهما على الآخر لما مر أن الترجيح لا يجري في
[illegible] وإن كان دليل حكم أصل أحدهما قطعيا دون الآخر تعين العمل وإن كان دليل حكم الأصل في كل
[illegible] فيكون إما نصا سواء كان كتابا أو سنة وإما إجماعا لما علمت أن دليل حكم الأصل لا يجوز أن يكون
[illegible] القياس وأن الدليل الظني الذي هو غير القياس منحصر فيهما وإذا كان كذلك فح يكون ترجيح القياس
الذي ثبت حكم أصله بالنص على ما ثبت حكم أصله بالإجماع لأن حجية الإجماع إنما ثبت بالنص فيكون فرعا للنص
والأصل راجح على فرعه ضرورة قال الرابع أقول الوجه الرابع من الوجوه الخمسة في التراجيح
الحاصلة بحسب كيفية الحكم وقد سبق مباحثه في الوجه السادس في الوجوه العائدة إلى
الحكم في باب تراجيح الأخبار ولا بأس بإعادتها فنقول يرجح القياس المبقي للبراءة الأصلية على القياس الناقل
عنه والمحرم على المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافي لهما والنافي للحد على مثبته والمحرم والموجب
[illegible] والدليل على جميع هذه الأحكام ما مر ثمة قال الخامس أقول الوجه الخامس من الوجوه
الخمسة في التراجيح الحاصلة بحسب مكان العلة وهو إما الأصل والفرع ~~الأصل والفرع~~ أما الأصل
فالكلام إما في علته فنقول ترجيح القياس الذي يوافق علة أصله أصولا كثيرة في الشرع على ما لا يوافقها
لأن موافقته كل أصل دليل مستقل على صحة التعليل بها ولا شك أن كثرة الأدلة مرجحة وأما الكلام في الحكم
فنقول ترجيح القياس الذي يوافق حكم أصله الأصول الشرعية على القياس الذي يخالف حكم أصله الأصول
لأن الأول متفق عليه دون الثاني وأما الفرع فنقول ترجيح القياس الذي يكون العلة فيه مطردة أي
مثبتة للحكم في كل الفروع على القياس الذي لا يكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم في بعض الفروع لأن
الاطراد يقوي ظن العلية بخلاف عدم الاطراد قال الكتاب السابع في الاجتهاد أقول الكتاب السابع
من الكتب السبعة التي كسر هذا المختصر عليها في بيان الاجتهاد والإفتاء وأحكامهما وفي هذا الكتاب
بابان أحدهما فيما يختص بالاجتهاد والثاني فيما يختص بالإفتاء الباب الأول في بيان الاجتهاد وأحكام
المجتهد فنقول الاجتهاد لغة استفراغ الجهد في أمر من الأمور ولا يستعمل إلا فيما فيه ثقل ولهذا يقال
اجتهد في حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة واصطلاحا ما ذكره وهو استفراغ الجهد في درك
الأحكام الشرعية فنقول استفراغ الجهد كالجنس يندرج فيه الاجتهاد المصطلح وغيره والباقي كالفصل
يميزه عن غيره وقيد الأحكام بالشرعية ليخرج عنه الأحكام العقلية التي ليست بشرعية والأحكام الحسية
[illegible] وللاجتهاد في الأحكام الشرعية الأصولية وفي الأحكام الشرعية الفرعية فإذا أريد
اختصاصه بالفروع وإخراج الاجتهاد في مسائل الأصول قلت استفراغ الجهد في النظر فيما لا يلحقه
استفراغ الوسع فيه لوم أقول ويلزم من هذا أن الاجتهاد في المسائل الأصولية يلحقه لوم ويجب
القطع بعدم جوازه فيها للحوق اللوم لكنه مما اختلف فيه كما سيجيء فإخراجه بما ذكرنا أولى وقد علم من
تعريف الاجتهاد تعريف المجتهد وهو المستفرغ وسعه في درك الأحكام الشرعية والمجتهد فيه وهو الحكم الشرعي
وقيل المجتهد فيه هو الحكم الشرعي الذي ليس فيه دليل قطعي وإنما قيد بالحكم الشرعي احترازا عن الأحكام العقلية
[illegible] دليل قطعي احترازا عن وجوب الصلوة الخمس والزكاة وما اتفقت عليه الأمة من جليات
الشرع وفي هذا الباب فصلان الأول في المجتهد والثاني في أحكام الاجتهاد ولم يذكر المجتهد فيه لأنه ذكر ماهية
الحكم الشرعي وأحكامه في أول الكتاب فلا حاجة إلى ذكره ههنا وفيه نظر قال الأول في المجتهد أقول

الفصل الاول في المجتهد واحكامه وشرايطه وفي هذا الفصل مسايل المسله الاولى في انه هل يجوز له عليه السلام ان يجتهد في الاحكام
الشرعية ويحكم به في المسايل الدينية ام لا فالجمهور ذهبت فيه وابو يوسف الى انه يجوز له عليه السلام ان يجتهد في الاحكام
الشرعية ويحكم به في المسايل الدينية خلافا لابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم فانهم لم يجوزوا اجتهاده مطلقا
لا في الحروب ولا في المسايل الدينية وفرق قوم وقالوا يجوز له الاجتهاد في الاراء والحروب واما في احكام الدين
فلا والقول المختار مذهب الشافعي وهو انه يجوز له عم ان يجتهد في الاحكام الشرعية ويحكم به في المسايل
الدينية لوجوه الاول العموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه عام يشمل الرسول ايضا وكان
اعلى الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرايط القياس فيكون مامورا بالقياس فيكون عاملا به والا قدح في عصمته
٢ انه عم اذا غلب على ظنه كون الحكم معللا بالوصف الفلاني ثم اذا ظن حصول ذلك الوصف في صورة اخرى
فلا بد وان يحصل ظنه بثبوت الحكم فيه والعمل بالراجح واجب كما عرفته في باب القياس ٣ ان العمل بالاجتهاد
اشق من العمل بالنص لانه يحتاج الى اتعاب النفس في بذل الوسع والاشق افضل لقوله عم افضل
الاعمال احمزها اي اشقها والافضل لا يتركه الرسول والا لكان امته افضل منه في هذا الباب وانه
غير جايز ونحو ان العمل بالاجتهاد دال على الفطانة وجودة القريحة من العمل بالنص وذلك ظ فيكون
العمل بالاجتهاد نوعا من الفضل فلا يجوز خلو الرسول عم عنه لكونه عم جامع انواع الفضايل ومنع
ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان يجتهد الرسول عم في الاحكام الشرعية لوجهين الوجه الاول
انه لو جاز له عم ان يجتهد في الاحكام الشرعية لكان قايلا فيها برايه لكون القول بالقياس قولا بالراي
لما عرفت واذا كان قايلا فيها برايه كان قايلا فيها بالهوى لان القول بالراي قول بهوى النفس وشهوتها
وذلك ظ والقول بالهوى منهي عنه عم لقوله تعالى في صفة النبي وما ينطق عن الهوى قلنا في الجواب عنه لا نم
ان العمل بالاجتهاد قول بالهوى وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الاجتهاد مامورا به بالوحي اما لو كان مامورا
به بالوحي فقد قال تعالى اذا ظننت كذا فاعلم ان حكمي كذا فلم يكن الحكم نطقا بالهوى الوجه الثاني انه عم كان
ينتظر الوحي في احكام الوقايع كالظهار واللعان فلو جاز له الاجتهاد لما انتظر الوحي لان عند وقوع الواقعة
التي لم ينزل فيها عليه وحي كان مامورا بالاجتهاد فكان ينبغي ان لا يتوقف الى نزول الوحي وفيه نظر
لان الامر بالشي لا يقتضي الفور كما عرفت قلنا في الجواب لنا العمل بالقياس مشروط بشرطين احدهما الياس
عن وجدان النص والثاني وجدان اصل يقيس عليه ولعل لانه لو جاز له الاجتهاد لما انتظر الوحي
لانه عم ربما انتظر الوحي في تلك الاحكام ليحصل له الياس عن النص حتى يجوز له الاجتهاد او لانه لم يجد اصلا
مناسبا يقيس عليه فلذلك كان ينتظر الوحي قال فرع اقول هذا فرع على جواز اجتهاده عم اي لو
جوزنا اجتهاده هل يجوز ان يخطي اجتهاده ام لا والمختار انه لا يخطي اجتهاده اذ لو خطى اجتهاده لوجب علينا
اتباعه لكوننا مامورين باتباعه عم لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم
حرجا مما قضيت الاية فيلزم الامر باتباع الخطا وهو غير جايز وفيه نظر فان المقلد يجوز له تقليد المجتهد وان
كان مخطيا في اجتهاده فلم لا يجوز اتباع النبي مع كونه مخطيا قال الثانية يجوز اقول اتفقت الايمة على جواز
الاجتهاد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ووقوعه واما في زمانه فيجوز للمجتهدين الغايبين عن حضرته عم ان يجتهدوا ابدا
بالاجتهاد والاستماع عند تعذر الرجوع وضيق الوقت مثل وقد وقع ذلك لمعاذ وكذا للحاضرين في
حضرته اذ لا يمتنع امرهم بالاجتهاد بان يقول الرسول لهم لقد اوحي الي بانكم مامورون بالاجتهاد او بالعمل
على وفق ظنكم فان قيل الاجتهاد في حضرة الرسول عم ممتنع عقلا لان الاجتهاد في معرض الخطا وهو قادر

على تحصيل النص للامن وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك السبيل الامن قبيح عقلا قلنا في الجواب
لا نم كون الاجتهاد معرضة للخطا بعد الاذن فيه لان الشرع لما قال انت مامور بالاجتهاد او بالعمل على وفق الظن
كان امنا من الغلط لانه بعد الاجتهاد يكون اتيا على ما امره به هكذا قاله الامام في المحصول وجزم بصحته بعض
الشارحين وغيرهما وفيه نظر فان كون الاجتهاد مامورا به لا ينافي كونه خطا الا ان كون الاجتهاد خطا بمعنى
عدم وجدان الامارة الدالة على الحكم المعين في الواقع كما سيجي فيجوز ان يكون مامورا بالعمل بالظن مع انه لا يكون
الامارة ويؤيده قصة عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني فانه عم امرهما بالحكم ما بين الخصمين بما يغلب على ظنهما
وجوز عليهما الخطا لانه قال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطاتما فلكما حسنة واحدة فعلم ان
الامر بالاجتهاد لا ينافي الخطا فيه وايضا القبح العقلي لا يقتضي الامتناع العقلي واما وقوع التعبد به فمنعه ابو
علي وابو هاشم واحتجا عليه بانه لو وقع لنقل الينا كاجتهاد الصحابة بعده عم فلما لم ينقل علم عدم وقوعه
واجازه قوم بشرط الاذن محتجين عليه بانه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل مقاتليهم وسبي ذراريهم
فقال عم لقد حكمت بحكم الله من فوق سبع ارقعة وتوقف فيه اخرون والمختار هذا العدم تمام دليل المانع لان الراوي
لم ينقل العلم لانه منقوض بسعد بن معاذ فانها نقلت والعدم تمام دليل المجوز لانه من باب الاحاد فلم يجز التمسك
به في المسله العلمية التي لا تعلق لها بالعمل والى مذهب التوقف اشار المصنف بقوله ولم يثبت وقوعه وزعم
بعض انه اشارة الى مذهب المنع لانه قال المصنف اختار مذهب ابي علي وابي هاشم وليس هو منه لان عدم ثبوت
الوقوع لا يقتضي ثبوت عدم الوقوع الذي هو المنع من الوقوع وذلك ظ قال الثالثة لا بد له اقول
المسله الثالثة في انه لا بد للمجتهد في التمكن من الاستدلال بالادلة الشرعية على الاحكام الشرعية فنقول لا بد له في ذلك
ان يعرف الادلة الشرعية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان مدارك الاحكام الشرعية هي هذه
الاربعة اما الكتاب فلا بد له من معرفة ما يتعلق به بالاحكام الشرعية وهو خمسمائة اية ولا يشترط حفظها بل العلم
بمواقعها حتى يطلب منه الا انه المحتاج اليها عند الحاجة واما السنة فلا بد له من معرفة الاحاديث التي يتعلق بها الاحكام م
وهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب ولا يلزم معرفة ما يتعلق من الاخبار بالمواعظ واحكام الاخرة واما الاجماع فلا بد
وان يعرف مواقعه حتى لا يفتي بخلافه وطريق ذلك ان لا يفتي الا بما يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين او
يغلب على ظنه انه واقعة متولدة في هذا العصر ولم يكن لاهل الاجماع فيها خوض واما القياس فلا بد وان يعرفه
وان يعرف شرايطه وانواعه ليميز ما يجوز عما لا يجوز فهذه هي العلوم الاربعة التي لا بد من معرفتها وهي كالاصول
ولا بد معها من اربع اخر كالتتمة اثنان مقدمان عليها احدهما علم كيفية النظر في استفادة المجهولات من المعلومات
لان المجتهد بالنظر في استنباط الاحكام فلا بد له من العلم بكيفية النظر والثاني علم العربية وهو علم بلغة العرب مفرداتها
ومركباتها واحوالها من النحو والتصريف لان شرعنا عربي ولا يتم معرفته الا بمعرفة كلام العرب واثنان مؤخران
منها احدهما يتعلق بالكتاب وهو علم الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالباطل المنسوخ والثاني بالسنة وهو معرفة
حال الرواة من الجرح والتعديل بل احوال الرجال لان الادلة الشرعية نقلت الينا فلا بد من معرفة الناقلين واحوالهم
ليعرف المنقول الصحيح من المنقول الفاسد قال الامام في المحصول واعلم ان البحث عن احوال الرجال في زماننا هذا
كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسايط فالاولى الاكتفاء بتعديل الايمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري
ومسلم وامثالهما من ايمة الحديث ولا حاجة للمجتهد الى علم الكلام اذ لا تعلق له بالاحكام الفقهية لامكان الاستدلال
بالدلايل السمعية على الاحكام الشرعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا الى علم الفقه لان الفقه ثمرة الاجتهاد ولان هذه
الفروع ولدها المجتهدون بعد ان فازوا بمنصب الاجتهاد فلو كان شرطا للاجتهاد يلزم الدور قال الفصل

الثاني في حكم الاجتهاد اقول الفصل الثاني في حكم الاجتهاد اختلف الامة في تصويب المجتهدين ومعناه هل كل مجتهد في المسايل الفرعية مصيب ام لا والخلاف في هذه المسئلة مبني على ان كل صورة من صور الوقايع هل لله تعالى فيه حكم معين ام ليس فيها ذلك بل الحكم فيها ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فان كان الحق ان لله في كل صورة من صور الوقايع الاجتهادية حكما معينا لا يكون كل مجتهد مصيبا بل المصيب منهم من حكم بذلك الحكم المعين وان كان الحق ان حكم كل حادثة ما ادى اليه اجتهاد المجتهد كان كل مجتهد مصيبا وضبط المذاهب فيه ان يقال اما ان لا يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او يكون وح اما ان لا يدل عليه دليلا او يدل وح اما ان يكون ذلك الدليل قطعيا او ظنيا فهذه اقسام اربعة اما القسم الاول منها وهو ان لا يكون لله تعالى في المسايل الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد فهو مذهب المصوبة وهم جمهور المتكلمين كالاشعري والقاضي ابي بكر من الاشاعرة وكابي الهذيل وابي علي وابي هاشم من المعتزلة فعلى هذا يلزم ان يكون الحكم فيها تابعا لظن المجتهد فيختلف باختلاف الاجتهاد هكذا قاله الامام في المحصول لكن فيه شيء وهو ان الاشعري لما زعم قدم الحكم كيف يذهب الى ان المسئلة الاجتهادية لا يكون فيها قبل الاجتهاد حكم فان صح هذا النقل يبين كلاميه تناقض واما القسم الثاني وهو ان يكون لله تعالى حكم معين ولا يدل عليه دليل فهو قول طايفة من الفقهاء والمتكلمين وهؤلاء زعموا ان ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب بالاتفاق فلمن عثر عليه اجران ولمن اجتهد ثم خاب عنه اجر واحد على كد الكد وتحمل الخيبة واما القسم الثالث وهو ان في الواقعة حكما معينا وعليه دليل قطعي فهو مذهب طايفة من المتكلمين وهؤلاء اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه واختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب ام لا فذهب بشر المريسي منهم الى تاثيم المخطئ والاصم منهم الى نقض قضاء القاضي فيه واما القسم الرابع وهو ان لله في كل صورة من صور الوقايع حكما معينا وعليه امارة ظنية من وجد تلك الامارة اصاب ومن فقدها اخطا لكن المكلف لم يكلف باصابتها لخفائها وغموضها فلذلك المخطئ معذورا وماجورا فهو مذهب الاماميين وهو مختار المصنف يريد ان يبينه واحتج عليه بوجهين الاول ان حكم الواقعة ما هو معين واقع لا ما ادى اليه اجتهاد المجتهد لان الاجتهاد متاخر عن دلالة الدليل على الحكم اذ الاجتهاد عبارة عن طلب دلالة الدليل يدل عليه فطلب الشيء متاخر عن ذلك الشيء فالاجتهاد متاخر عن دلالة الدليل ودلالة الدليل على الحكم متاخرة عن الحكم لكونها نسبة بين الدليل وبين المدلول الذي هو الحكم فالحكم سابق على الاجتهاد بمرتبتين فلو كان كل من الاجتهادين المودي احدهما الى النفي والاخر الى الاثبات حقا لاجتمع النقيضان لتحقق النفي والاثبات قبل الاجتهادين وذلك باطل ثم قوله عم من اصاب فله اجران ومن اخطا فله اجر واحد يدل على شيئين احدهما ان المجتهد قد يكون مخطئا وقد يكون مصيبا وذلك يدل على ان في الواقعة حكما معينا والا لكان الحكم يكون احدهما مخطئا وقد يكون مصيبا ترجيحا بلا مرجح وثانيهما ان المخطئ لا ياثم لانه عم حكم بان المخطئ ماجور فلا يكون ماثوما قيل عليه لو كان لله في الواقعة قبل الاجتهاد حكم معين لكان ما انزل الله في تلك الواقعة ذلك الحكم فان المخالف له ولمواهم يحكم بغير ذلك الحكم بما انزل الله وذلك وح يفسق ويكفر لقوله في موضع من التنزيل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي اخر منه فاولئك هم الكافرون لكن المخالف ليس بفاسق ولا كافر اجماعا فلا يكون في الواقعة حكم معين هو المطلوب قلنا في الجواب عنه ان المجتهد لما كان مامورا بان يحكم بما ادى اليه ظنه الخطا حاكما بما انزل الله اذ من جملة ما انزل الله ان كل مجتهد مامور بان يحكم في الواقعة بمقتضى ظنه وان كان خطا ووح لا يكفر المخالف ولا يفسق وهذا الجواب يريد ما قررناه الامن ان الامر بالاجتهاد لا ينافي كونه خطا ثم اعترض مرة اخرى وقيل لو كان حكم الله في الواقعة قبل الاجتهاد معينا لم يكن صح المجتهدين منهم مصيب اذ الحاكم منهم باعداد ذلك الحكم لا يكون مصيبا واذا لم يكن مصيبا لما جاز لاحد من الصحابة ان ينصب للحكم في الحوادث من يخالفه في

الاجتهاد

المسئلة الاجتهادية

في ان المخالف بزعمه حاكم بغير ذلك الحكم المعين وغير ذلك الحكم المعين باطل فيكون المخالف بزعمه مبطلا اذ لا معنى للمبطل سوى الحاكم بالباطل والمبطل لا يجوز نصبه اجماعا فثبت انه لو لم يكن كل مجتهد مصيبا لما جاز نصب المخالف لكن جاز نصبه لان ابا بكر رضه نصب زيد بن ثابت وزيد كان يخالفه في كثير من المسايل فيكون كل مجتهد مصيبا فلا يكون حكم الواقعة قبل الاجتهاد معينا وهو المطلوب قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان المخالف بالاجتهاد مبطل بل هو مخطئ اذ المبطل هو الذي خالف الحق عمدا بالاجتهاد والمخطئ غير المبطل والممنوع انما هو تولية المبطل لا المخطئ فلا يتم ما ذكرتم قال فرعان اقول هاتان المسئلتان فرعان على القول بالاجتهاد سواء كان في الواقعة حكم معين اولا الفرع الاول في بيان كيفية دفع المنازعة في واقعة تعلقت بالمجتهدين ولا يتصور توافقهما فيها كما اذا تلفظ الزوج بلفظ من الفاظ الطلاق وراه كناية فيه ولم ينو معه وراته الزوجة المجتهدة ذلك اللفظ صريحا في الطلاق فللزوج طلب الوطي منها لبقاء الزوجية بينهما في ظنه اذ اللفظ في نظره كناية والكناية لا تنفع بدون النية وللمراة الامتناع منه لوقوع الطلاق بذلك اللفظ في ظنها لكونه من الصريح عندها فهذه منازعة لا يتصور فيها تصالحهما وهي اشكال يرد على المذهبين اما على القول بالتصويب فظ واما على القول بغيره فلان اهل التحقيق منهم يقولون بانه يجب على المجتهد العمل بموجب ظنه لانه لم يعرف كونه مخطئا وطريق الفصل بينهما على القولين ان يراجعا غيرهما من المجتهدين ليفصل بينهما وان كان صاحب الواقعة حاكما اذ الحاكم لا يجوز له ان يحكم لنفسه بل ينصب من يقضي بينهما اما على القول بالتصويب فلان كلا من الاجتهادين لما كان جوابا فلم يرجح احدهما على الاخر الا المرجح فاذا انضم الى احدهما حكم الحاكم المجتهد وجح على الاخر لما عرفت ان الظنين راجح على ظن واحد واما على القول بالتخطية فلان الحاكم اذا حكم باحدهما صار لاحد الطرفين كثرة وغلبة بالنسبة الى الطرف الاخر فقد عرفت ان الاكثرين يوفقون للصواب اكثر مما يوفق له الاقلون الفرع الثاني في ان الاجتهاد اذا تعين هل يجوز نقضه ام لا فنقول اذا تغير الاجتهاد كما اذا اجتهد فظن ان الخلع فسخ للنكاح فنكح امراة خالعها ثلث مرات ثم تغير اجتهاده وظن ان الخلع طلاق فان تغير بعد قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول كما اذا حكم بصحة ذلك النكاح ثم تغير اجتهاده لم يجز له نقض الاجتهاد الاول بل بقي النكاح صحيحا وليس له تسريحها نقضا للاجتهاد الاول لان قضاء القاضي بمقتضى الاجتهاد الاول لانه ظن خطاه وصوابية الاجتهاد الثاني والعمل بالظن واجب عليه لما عرفت مرارا قال الباب الثاني في الافتاء اقول الباب الثاني من الكتاب السابع في الافتاء وفيه مسايل لما ذكر الافتاء وهما استدعى المفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء افرد لكل منها مسئلة المسئلة الاول في شان المفتي اعني بيان من يجوز له الافتاء ومن لا يجوز له ذلك فنقول يجوز الافتاء للمجتهد بلا خلاف وكذا يجوز للمقلد الحي بان كان حاكيا عن حي من اهل الاجتهاد سمعه منه مشافهة لان عليا رضه اخذ بقول مقداد الذي حاكيا عن رسول الله عم وانما يجوز للمراة ان تعمل في حيضها بقول زوجها حكاية عن المفتي واختلف في جواز تقليد الميت اي ان كان حاكيا عن ميت من اهل الاجتهاد هل يجوز له الافتاء بالمحكي عن الميت ولغيره الاخذ بقوله ام لا فيه خلاف فذهب الاكثرون الى انه لم يجز لان قول الميت غير معتبر لانعقاد الاجماع على خلافه فلو كان قول الميت معتبرا لم يكن الاجماع المخالف لقوله معتبرا ... لم يكن قول الميت واعتبرت ... اربابها قلت لاستفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم وكيفية بناء بعضها على بعض ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه لكن المختار عند الامام والمصنف جواز الافتاء للمقلد الميت واحتج الامام عليه في المحصول بوجهين الاول بانعقاد الاجماع على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى اذ ليس في الزمان مجتهد وفيه نظر لان الاجماع لما كان عبارة عن اتفاق مجتهدي كل عصر فاذا خلا عصر عن مجتهد

وجب عليه نقض الاجتهاد الاول

لا يتصور حجية الاجماع نعم لو قال لما ظاهر ما نناه عن المجتهد وعن الحاكي عنه مثا منه فيجوز الحكاية عن الميت
لكان احسن سلمنا تصور انعقاد الاجماع فيه لكن لا نم انعقاد الاجماع على ذلك مطلقا لان المختار عند الحكام
ان المفتي الذي ليس بمجتهد انما يجوز له الافتاء بمذهب غيره من المجتهدين واذا كان مجتهدا في المذهب
مطلعا على ما خذ اقوال قادرا على التفريع عليها متمكنا من الجمع والفرق والنظر والمناظرة فيها لانعقاد
الاجماع من اهل كل عصر على قبول هذا النوع من الفتوى اما ان لم يكن كذلك فلا يجوز له الافتاء واذا
كان كذلك لم يمكن الاجماع منعقدا على جواز افتاء المقلد مطلقا ح بان القول الموثوق به اذا حكي عن مجتهد
عدل حكاها العامي غلب على ظنه صدق الحاكي وصدق المجتهد واذا غلب على ظنه صدقه غلب على ظنه ان الحكم
لله هو ما حكاه العدل فيجب العمل به لما عرفت ان العمل بالظن واجب قال الثانية يجوز الاستفتاء اقول

المسئلة الثانية في بيان المستفتي اعني بيان من يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز له ذلك فنقول يجوز الاستفتاء
للعامي لاجماع السلف على ذلك لان العوام لم يكلفوا في شيء من الاعصار بالاجتهاد فلو كانوا مامورين بالاجتهاد
لكلفهم السلف به ولموا وايضا التفويت معاشهم واستضرارهم بسبب الاشتغال باسباب الاجتهاد وهو
تحصيل الدلايل المفضية الى التمكن من الاجتهاد دون المجتهد فانه لا يجوز له الاستفتاء لا بعد الاجتهاد
ولا قبله لان الاستفتاء ترك الاعتبار وترك الاعتبار ترك المامور به اذ الاعتبار مامور به في قوله تعالى فاعتبروا
وترك المامور معصية لما عرفت فاستفتاء المجتهد معصية فلا يجوز فان قلت قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
ايضا فوجب ان لا يجوز له الاستفتاء ايضا قلت سلمنا لكن ترك العمل به في حق العامي لعجزه فبقي معمولا به
في حق المجتهد فقط فان قيل ما ذكرتم وان دل على عدم جواز الاستفتاء للمجتهد لكنه معارض بوجوه ثلثة الاول
التمسك بعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز السوال عند عدم العلم سواء
كان السايل عاميا او مجتهدا لان الامر بالسوال عام فيشمل المجتهد وغيره ممن لا يعلم والمجتهد قبل الاجتهاد
غير عالم بالمسئلة فجاز له السوال اعني الاستفتاء وهو المطلوب الثاني قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم يدل على وجوب طاعة اولي الامر على كل واحد من المومنين سواء كان مجتهدا او غيره
والعلماء من اولي الامر لان امرهم ينفذ على الولاة والحكام فوجب طاعتهم على كل واحد من المومنين خص عنه
المجتهد بعد الاجتهاد اجماعا فيبقى معمولا به في حق المجتهد قبل الاجتهاد فجاز للمجتهد قبل اجتهاده الاخذ بقول
العلماء وهو المطالب الثالث التمسك باجماع الصحابة فانه يروى عن عبد الرحمن بن عوف قال لعثمن رضي الله عنه
توليه الخلافة ابايعك على كتاب الله وسنة الشيخين والتزم عثمان ذلك وكان قول عبد الرحمن والتزام عثمان
بمحضر من اكابر الصحابة ولم ينكر عليهما احد فكان ذلك اجماعا منهم على جواز اخذ المجتهد بقول مجتهد اخر قلنا
في الجواب عن الاية الاولى انها مخصوصة بالعوام اذ لو شملت المجتهدين الغير العالمين لجاز للمجتهد السوال
بعد الاجتهاد لكونه غير عالم بالحكم لكونه ظانا به لكن لا يجوز للمجتهد التقليد بعد الاجتهاد اتفاقا وفيه نظر
فان كون المجتهد ظانا بالحكم لا ينافي كونه عالما به لما عرفت في صدر الكتاب من ان الحكم مقطوع به والظن في طريقه
وفي الجواب عن الاية الثانية انها انما وردت في الاقضية دون المسايل الاجتهادية وذلك لان الصحابة ردوا
على عمر رضه في المسايل التي اخطا فيها فيكون وجوب وجوب طاعة ولاة الامر مخصوصا بالاقضية دون
المسايل الاجتهادية وفي الجواب عن الاجماع ان المراد من سنة الشيخين في قول عبد الرحمن لزوم العدل لا الاخذ
باختيارهما والاجبار للمجتهد تقليد الميت وهو باطل اجماعا قال الثالثة انما يجوز في الفروع اقول
المسئلة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء يجوز للعامي والمجتهد لان الرسول عليه وجب عليه تحصيل اصول الدين

الاستفتاء في الفروع اتفاقا واما في الاصول فهل يجوز الاستفتاء ام لا فيه خلاف والاكثر على عدم جواز الاستفتاء فيها لا للعامي صح

بالمجتهد

44

161

بالدليل فيجب علينا ان نعلم انه لا اله الا هو واذا وجب وجب علينا الوجوب متابعته علينا لقوله
تعالى فاتبعوه وفي فيه نظر فان وجوب تحصيل الدين مما كان من خصايصه فلا
يجب علينا واما نظر المصنف رحمه الله فجاز ان يكون المراد منه انا لما بينا ان المجتهد
في الفروع جاز له الاستفتاء في اصول الدين لكل واحد سواء كان مجتهدا او لا
والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب تم

فرغ الشارح العالم العامل نور الله مرقده من تاليفه
في الثلث والعشرين من ربيع الاول لسنة ثلث
وثلثين وسبعماية الهجرية المصطفوية
تم الكتاب نسخا بعون الله وحسن توفيقه
ضحوة يوم الثلثاء في الثامن من
الشهر المبارك رمضان ختم الله
بالخير والاحسان لسنة
خمس وستين
وسبعماية
على يدي كاتبه وهو لطف الله بن فضل الله الكوكي
احسن الله اليهما في الدارين امين يا رب
العالمين رحم الله من نظر فيه
ودعا لكاتبه برحمتك يا ارحم الراحمين

م

Süleymaniye Kütüphanesi
Yozgat
376